



André Scrima

TIMPUL RUGULUI APRINS

Maestrul spiritual
în tradiția răsăriteană



HUMANITAS

TERRALUCIDA

COLECȚIE
DE SPIRITUALITATE UNIVERSALĂ
coordonată de
ANDREI PLEȘU

ANDRÉ SCRIMA

TIMPUL RUGULUI APRINS

Maestrul spiritual în tradiția
răsăriteană

Prefață de
ANDREI PLEȘU

Volum îngrijit de
ANCA MANOLESCU

209.636
L



HUMANITAS
BUCUREȘTI

1002875

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

1940s m
 1950s
 1960s m
 Community
 Regional

© Humanitas, 1996

ISBN 973-28-0679-6

PREFAȚĂ

Pentru Floriana Avramescu, trecută la cele veșnice în 1992. Ea, cea dintâi, mi-a arătat drumul Antimului, ea, cea dintâi, a trebuit să mă ierte pentru a nu-l fi parcurs niciodată pînă la capăt.

Cînd l-am întîlnit, în 1991, la Mînaștirea Sîmbăta, părintele Andrei Scrima mi s-a părut întruchiparea unei utopii. Citisem studiul său despre „Tradiția părintelui duhovnicesc în Biserica răsăriteană” (apărut la Paris, în 1967), știam că el este acel „moine de l’Église orthodoxe de Roumanie” pomenit de Jean Meyendorff — și de alții — în felurite note bibliografice și aveam despre el, din auzite, o reprezentare nebuloasă, în care anecdoticul, legendarul și enigma conviețuiau deconcertant. Trebuie să spun, de la bun început, că întîlnirea „față către față” n-a modificat substanțial această reprezentare. Omul căpăta, dintr-o dată, mai multă materie, dar nu neapărat mai mult contur. Aveam dinainte un personaj greu de „sistematizat”, o fizionomie alcătuită din sclipiri evanescente, ca lacurile lui Monet. Cosmopolit și totuși român, călugăr și totuși om de lume, ortodox, dar cu o anumită aromă iezuită, Andrei Scrima recită îndelung din Djalal ed-din Rûmi și din Rilke, din Emily Dickinson și Ion Barbu, din Upanișade și din Evanghelie. Se desfată de pitorescul unor rare și vechi cuvinte neaoșe, dar vorbește cu un cochet accent franțuzesc. Invocă astrofizica, genetica modernă sau

topologia ca pe niște domenii la îndemînă, fredonează cîntece rusești și își încheie conversațiile telefonice cu o sintagmă arabă. Poate fi surprinzător de galant, atent la vestimentație, pieptănătură și bune maniere, dar poate fi și tăios, sarcastic, autoritar. Cînd inadecvat, cînd plin de *à propos*, cînd generos și discret, cînd capricios și de o abundentă auto-referențialitate, el are ceva de „copil minune”, de „premiat” euforic, cîștigător al tuturor „olimpiadelor”. Discursul său e imens răsplătitor dar, simultan, născător de frustrare. Frază e plină de intercalări nesfîrșite și de volute baroce, așa încît revelația, „poanta”, divulgarea ideii — vin tîrziu și te găsesc, uneori, epuizat. Introducerile sînt ample, serpentine, capacitatea de a amîna enunțul lămuritor e, practic, infinită. Pe întreg parcursul său, această incomodă retorică e însoțită însă de o erudiție fermecătoare, de intuiții, rafinamente și voluptăți spirituale fără egal. Competența cărturărească e dublată, în chip neașteptat, de o sensibilitate existențială puțin obișnuită, de finețuri sufletești care merg de la simpla candoare pînă la sondajul amețitor în măruntaiele interlocutorului. Iată, pe scurt, portretul cuiva care poate stîrni, rînd pe rînd sau de-a valma, admirația, curiozitatea, perplexitatea, iritarea și dragostea. Pentru un anumit „rigorism” ortodox, un asemenea personaj e inevitabil „smintitor”. Nu întîmplător, „colegii” îi pun în spate tot arsenalul de atribute cu care sînt obișnuiți să întîmpine „diferența”, comportamentul neconvențional. Toți admit, firește, că părintele Andrei e „foarte deștept”, ba, la o adică, chiar „genial”, dar se grăbesc să găsească, de îndată, fisuri relativizante: nu simte românește, e francmason, e „intelectual”, e occidentalizat, s-a dat cu catolicii (dacă nu cumva o fi pur și simplu ateu), e monden ș.a.m.d. Pentru că e inclasabil, omului i se confecționează o identitate incertă și deviată. Nu contest că avem de a face cu o identitate paradoxală.

Eu însumi îi resimt vagul, cînd constat că, uneori, spun, spontan, „domnule Scrima”, alteori „domnule profesor”, alteori „părinte”. Și e semnificativ că interlocutorul le acceptă pe toate, de la caz la caz, fără a se identifica, în fond, cu nici una. Pînă și balansul între „André” și Andrei e ușor derutant: ca și cum între cetățeanul francez André Scrima și părintele Andrei ar exista o tensiune indicibilă, al cărei secret ne e refuzat.

Textul cărții care urmează va vorbi mai mult și mai potrivit despre identitatea adevărată a autorului ei, decît o poate face zelul meu portretistic, sau colportajul autohton. Voi inventaria, totuși, în beneficiul cititorului, cîteva din temele, oarecum exterioare, ale vieții părintelui Scrima: nu pentru a depozita, arhivistic, contingențele unei biografii, ci pentru a lăsa să se vadă, dincolo de fapte, configurația unui destin.

Andrei Scrima s-a născut la 1 decembrie 1930, la Gheorghieni, din părinți macedo-români. Familia sa, cu vechi tradiții, se stabilise în România de curînd. Tatăl era politehnician, dar, totodată, poet declarat și publicat. Fire convivială, el n-a lăsat asupra fiului său o amprentă modelatoare notabilă, afară doar de simțul rigorii personale și de gustul timpuriu al lecturii. Primele voluptăți „livrești” au apărut la cinci ani, sub chipul unei „euforii a dicționarelor”. Timpurie a fost și experiența itineranței și a singurătății (cu corelativul unei interiorizări premature), trăită însă fără melodramă; părintele Scrima își amintește că una din rugăciunile lui de tinerețe suna: „Păstrează-mă, Doamne, întotdeauna, străin și singur.” („Nu știam ce cer!” adaugă el astăzi...) De la Gheorghieni, părinții s-au mutat la Orăștie, apoi la Hunedoara. Copilul a început școala înainte de a fi împlinit șase ani, iar la zece ani stătea singur, găzduit de o familie germană, ca elev al liceu-

lui „Aurel Vlaicu” din Orăștie. Citea deja pe Nietzsche (pe care mărturisește a-l pomeni și astăzi în rugăciunile sale), contempla cutremurat cerul nopților transilvane și își făcuse o reputație de ateu, pentru că refuza să meargă, încolonat, la Biserică.

În 1942, în urma decesului subit al tatălui, familia se mută la București (unde mama nu va mai supraviețui decît cîțiva ani). Andrei Scrima se înscrie la liceul „Gheorghe Lazăr”, pe care îl absolvă, la cincisprezece ani, trecînd două clase într-un an. (Între timp, debutase cu un articol despre optica electronică, într-o revistă „a științelor și călătoriilor”.) În 1945, se înscrie la medicină și la filozofie. Medicina o va părăsi după numai un an, dar la filozofie va face cunoștința lui Anton Dumitriu: o întîlnire plină de consecințe, un mare „prilej”. Andrei Scrima devine șeful lui de cabinet la „Creditul minier” (pînă în 1946), și se înscrie, sub influența lui, la Facultatea de fizică-matematică, pe care nu o va părăsi decît în 1949, în pragul licenței, pentru a evita un examen de marxism, devenit obligatoriu. Își luase, totuși, licența în filozofie, în 1948, cu o teză despre „Logos și dialectică la Platon”. Prin Anton Dumitriu, tînărul Scrima va cunoaște o sumedenie de intelectuali ai timpului (Alexandru Mironescu, Sandu Tudor, Grigore Moisil, Eugen Schileru, Marcel Avramescu și alții), dintre care cîțiva îi vor schimba viața. „Anii de formație” începeau să aibă o precipitare *orientată*, vectorială. Studii solitare de arabă și sanscrită, lecturi din marii Părinți ai Răsăritului (descoperiți via Jean Daniélou, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar) și frecventarea Mînăstirii Antim, unde fusese introdus, încă din 1946, de Marcel Avramescu (viitorul părinte Mihail de la „Schitul Maicilor”) începuseră să definească, prin convergență, o vocație. Părintele Ioan cel Străin, un rus aflat în bejenie la București, era, pe atunci, autoritatea spiri-

tuală a Antimului, punctul lui de coagulare duhovnicească. „Cine e tînărul acesta?” — a întrebat călugărul, privind către Andrei Scrima. „Simt că are nevoie de mine!” Tînărul primea, astfel, însemnul unei angajări spirituale fără întoarcere. Se înscrie la teologie (1949) și cere să fie primit ca „frate” la Mînăstirea Antim. Între 1950 și 1953 stă, ca novice, la Mînăstirea Neamț, unde face profesorat la proaspăt înființatul Seminar Monahal Superior. Îi are „colegi de catedră” pe părinții Benedict, Petroniu și Sofian. Duhovnicul locului era un fost subinginer de la I. A. R. Brașov, pe nume Arsenie Papacioc, una din cele mai neobișnuite figuri ale monahismului contemporan... În 1953, seminarul de la Neamț se desființează. Fratele Andrei revine la București și lucrează, împreună cu Bartolomeu Anania, la reorganizarea Bibliotecii Patriarhiei, inițiată de Patriarhul Justinian. Urmează o perioadă de asceză severă, la Slatina, unde osteneau, în același timp, monahii Cleopa, Petroniu și Plămădeală. Acolo este rînduit călugăr de părintele Benedict Ghiuș, la 26 iulie 1956. În același an își ia licența în teologie cu părintele Stăniloae („Schiță a unei antropologii apofatice, în spiritul tradiției ortodoxe”). Patriarhul Justinian îl privește cu simpatie crescîndă și îl folosește ca translator, ori de cîte ori are oaspeți străini. În 1955, de pildă, cînd Mohammad Habib, rector al Universității din Aligarh (India), vine în România, tînărul Scrima are ocazia să-și uimească interlocutorul cu solidele sale cunoștințe de indianistică. Oaspetele va cere pentru el, de la ministrul indian al culturii, o bursă. Dar ministrul moare pe neașteptate și perspectivele se închid. În mai-iunie 1956, apare însă la București S. Radhakrishnan, președintele Indiei. Surprins să audă un fraged călugăr ortodox recitînd, în sanscrită, din *Katha-Upanishad*, el îl recunoaște ca fiind „tînărul care va veni în India” cu

bursa cerută de Mohammad Habib în 1955. Emil Bodnăraș, responsabilul politic al cultelor în acel moment, e pus în fața unui fapt împlinit. Andrei Scrima capătă pașaport, viză și bilet de avion. La 28 noiembrie 1956, el pleacă, prin Belgrad, către Geneva. Secretarul patriarhal care l-a însoțit la aeroport (părintele Cazacu) își amintește că norocosul călător repeta, halucinat, o singură propoziție: „E de necrezut!”, „E de necrezut!” ...

Părintele Scrima vede în ceea ce a urmat acestei miraculoase plecări un adevărat exercițiu epistemologic și o lucrare ascetică. Propriul drum și propriul destin devin obiect de cunoaștere, „metodologie”, mister al întâlnirii și al evenimentului. Mai întâi stă cinci luni în Elveția, la Chateau de Bossey, un institut ecumenic organizat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor. La Geneva îl cunoaște pe Christophe Dumont, un călugăr dominican, editor al celebrei publicații „Istina”. Dumont îl invită la Paris, invitația e onorată în martie 1957. După o rapidă întâlnire cu câțiva reprezentanți ai exilului rus de la Paris, completată cu revelația unor fericite „consanguinități spirituale” cu M.-D. Chenu, Louis Bouyer și Dumont însuși, părintele Scrima revine la Geneva, pentru a pleca iarăși, de data aceasta spre Muntele Athos. De-acolo, în sfârșit, zboară spre New Delhi, cu o escală neprevăzută la Beirut, unde cunoaște un grup de laici ortodocși, cultivați și dornici de viață comunitară. Mai târziu, în 1959, ei îl vor chema în Liban, de care se va lega prin înfăptuiri durabile: inaugurarea unei mănăstiri la Deir-el-Harf (unde va fi și hirotonit de episcopul locului) și douăzeci de ani de profesorat (1968–1989) la Universitatea franceză din Beirut, afiliată Universității din Lyon. Deocamdată însă, sîntem încă în India, la Benares. Între aprilie 1957 și octombrie 1959, părintele Scrima lucrează la o teză de doctorat cu T. R. V. Murti („*The Ultimate, its Methodological and*

Epistemological Connotation According to Advaita-Vedanta"). Textul e definitivat, dar autorul refuză, oarecum juvenil, să ia asupra-și vanitatea unui titlu academic (o va face, totuși, în anii '60, la Paris, cu o dizertație despre „gradele apofazei"). În 1960, întors la Paris, cere cetățenia franceză și o obține fără dificultăți, cu sprijinul lui Jean Laloy, traducătorul în franțuzește al *Pelerinului rus*, dar, totodată, director în Ministerul de Externe al Franței. Anul următor e anul mării întâlniri, la Constantinopol, cu Patriarhul Athenagoras. Ioan al XXIII-lea devenise papă și convocase conciliul ecumenic care avea să se numească „Vatican II". Patriarhul constantinopolitan era singur, dinaintea unui eveniment la al cărui spirit consimțea, dar pe care propriul sinod îl privea cu suspiciune. Pe acest fundal, apariția unui colaborator cu înzestrările părintelui Scrima s-a dovedit providențială. Sub noul papă, Paul al VI-lea, Athenagoras îl trimite la Vatican ca reprezentant al său personal. Pentru aceasta, călugărul român trebuia să devină — și a devenit — „Arhimandrit al Patriarhatului Ecumenic", adică delegat „plenipotențiar". A îndeplinit acest oficiu pînă în 1965 și a fost unul din artiștii, discreți, ai întâlnirii istorice care a avut loc la Ierusalim între capii celor două Biserici.

Ar mai fi de vorbit despre anii de profesorat de la Universitatea dominicană Le Saulchoir (1966–1968), despre popasul de la Chicago (la invitația lui Mircea Eliade) și de la Houston, Texas (unde a rămas, pînă azi, consilier științific), despre întâlnirea cu Maica Alexandra (Principesa Ileana, devenită monahie în Franța, în 1967, și fondatoare a unei mînăstiri ortodoxe la Ellwood-City, Pennsylvania) și despre Academia Internațională de Științe Religioase și de Filozofie a Științei de la Bruxelles, al cărui membru este, după ce, în 1966-68, i-a fost vicepreședinte. În 1991, s-a întîmplat însă ceva

care nu se lasă înșiruit în seria isprăvilor academice și a gloriei curente. Părintele Scrima a primit, ca pe vremuri, la începuturile drumului său, o invitație la New Delhi. Aflat acolo, a simțit, dintr-o dată, că e confruntat cu un scenariu al întoarcerii, că experiența occidentală „s-a săvârșit” și că poarta Indiei, care, în 1956, se deschisese spre toate zărilor lumii se deschidea, acum, spre un orizont de interioritate recuperatoare, spre originarul „Rugului Aprins”. Așa stînd lucrurile, părintele Scrima a hotărît să revină, de Paști, la Antim. Cercul s-a închis, pentru a se roti în altă istorie. Iar primul „ochi” al rotirii sale e cartea de față.

Cititorul, fie el inițiat sau mai puțin inițiat, nu va întîrzia să observe *noutatea* radicală a acestei cărți. Nu e vorba de noutatea mecanică cu care ne-au obișnuit „revoluțiile” veacului, acea noutate născută, previzibil, din refuzul răzgîiat al trecutului imediat și al prezentului. Noutatea autentică e un *sentiment proaspăt al originarului*, e reșezarea *liberă* în spațiul tradiției. De o asemenea reșezare creștinismul — și mai ales creștinismul românesc — are mare nevoie, dacă nu vrea să devină o autoritate fără duh, adică o birocrație. În cartea de față, dimensiunea salvatoare a noutății se exprimă sub trei aspecte:

Mai întîi noutatea *limbajului*. Este inadmisibil ca o religie a Logosului să accepte cu atîta frivolitate anemiarea cuvîntului, adormirea lui sub rutină, inflația stereotipiilor dulcele, jargonul „popesc”. Credința n-a fost zăvorîtă pentru totdeauna în „stilistica” leneșă a semi-doctismului parohial. Pentru a vorbi omului de azi, ea trebuie să sune *altfel* decît acum două sute de ani. Cine crede că o asemenea exigență e nerespectuoasă cu tradiția, confundă tradiția cu scleroza și teologia cu învățămîntul politic totalitar. „Demonul lozin-

căriei ecleziastice" era, pe bună dreptate, pentru călugărul Nicolae (Steinhardt) de la Rohia una din marile primejdii ale vieții spirituale: „Cele mai bune și mai frumoase simțăminte ori mai folositoare învățături sînt anihilate de tipizarea verbală, care-i simptom de lene, frică și uscăciune a inimii. Tot atît de dușmănoase sînt stilul pilduitor, edificator, onctuos, stilul emfatic, stilul grandilocvent, sau deprinderea comodă de a reduce predica la repetarea pericopei evanghelice.” (*Dăruind vei dobîndi*, Baia Mare, 1992, p. 243.) „Lozincăria ecleziastică” lipsește cu totul din textul părintelui Scrima. El *nu seamănă* cu nimic din ceea ce citim de obicei, în românește, pe teme religioase. Unii vor acuza „manevrele” lui semiotice, alții vor fi alergici la neologisme sau la decalcuri lingvistice riscate, dar toți vor trebui să recunoască insolitul posturii și al tonului. Dogma nu este, în textul acesta, un schematism steril, o frazeologie dictatorială, ci un adevăr *eliberator*.

A doua noutate a cărții constă în recuplarea discursului teologic la metabolismul *culturii*. Cultură umanistă (Cvartetele lui Beethoven, Messiaen, Mallarmé și Tarkovski, Hegel și Heidegger, artă medievală, heraldică etc.) și cultură științifică (spectroscopie stelară, fizică cuantică, diagramele lui Feynman ș.a.). E depășită, astfel, prejudecata potrivit căreia, pentru a fi autentică și legitimă, hermeneutica religioasă trebuie să adopte un aer ușor arhaic și analfabet. O mulțime de scriitori bisericești par a fi îmbrățișat, pentru totdeauna, modelul catehismului sătesc drept formă supremă a cultivării sacralului. După un astfel de criteriu, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Grigorie Palama și atîția alți mari teologi ai Răsăritului sînt vinovați de a nu fi scris „pe înțelesul tuturor”, de a fi citit prea multă filozofie greacă și, în genere, de a fi acordat prea mult timp îndeletnicirilor „intelectuale”. Rezultă că singura

cale de a nu vătăma intensitatea trăirii duhovnicești este diminuarea exercițiului mental, judecata incultă, refuzul superstițios de a frecventa artele și literele, ca fiind teritorii rechiziționate de Lucifer. Acest mod de a gândi limitează în mod grav forța de iradiere, capacitatea de seducție a Bisericii contemporane. Ea devine provincială, resentimentară, vetustă. Mitul rigorii fruste o deposează de străvechea ei noblețe, de grația ei trans-mundănă, reducînd-o, după cuvîntul aceluiași Nicu Steinhardt, la „habotnicie strîmtă și zăvorîtată în sine”, adică la fariseism. Pe acest fundal, cartea părintelui Scrima, țesătura ei intimă, e de o exemplară prospețime. Între cult și cultură, inteligența respiră firesc și cald. Ceea ce autorul numește, uneori, „călugăria forestieră” (cu sensul de nevoință îmbufnată și formalism rudimentar) nu e singura și nici neapărat cea mai eficientă formă de călugărie...

A treia noutate cu care ne confruntă cartea părintelui Scrima e *deschiderea ei inter-religioasă*. Străin de orice trivialitate sincretică, fidel — fără concesii — dogmaticii ortodoxe, în litera și în spiritul ei, autorul nu impune, totuși, Duhului Sfînt, hotare confesionale și geografice. El invocă destins, alături de Scriptură, Coranul, Aitarêya Brahmana, mistica persană, Kabbala și, în genere, orice text și orice tradiție din care se poate recolta o lumină ajutătoare. În spațiul ortodox, un singur teolog se mișcă prin „multele lăcașuri” din Casa Tatălui cu aceeași libertate interioară, cu același calm suveran, cu aceeași bucurie duhovnicească: Pavel Florenski. În rest, predomină spectrul unei universale excomunicări, cearta, trîntirea ușilor, „scrișnirea dinților”. Vigilența dogmatică devine o stare de perpetuă indispoziție. „Celălalt” e depozitarul tuturor relelor, campionul tuturor rătăcirilor. Anatema e mai îndrăgită decît iertarea, fiul risipitor e somat să stea cuminte aca-

să, alături de fratele său. Inutil să insistăm asupra faptului că frecventarea neînhibată a altor tradiții nu e, neapărat, simptomul unei angajări superficiale față de tradiția proprie. Dimpotrivă, numai *fermitatea* credinței, numai *limpezimea* opțiunii pentru o tradiție dată, îngăduie evaluarea necrispată a altora. Un creștin autentic, sigur de calea sa, are dreptul să citeze *hadith*-urile Profetului, fără ca, prin aceasta, să-și piardă sufletul...

Noutatea paginilor care urmează își are, totuși, în spațiul românesc, „vechimea” ei: e întâlnirea unică dintre intelectualitate și cler, petrecută la Antim în preajma anilor 50. „Grupul de la Antim” a fost ultimul episod de *sobornicitate* reală a Bisericii noastre, în anii dictaturii comuniste. Mari intelectuali și mari călugări au comunicat și au „cuminecat” acolo, într-o neverosimilă libertate lăuntrică, pînă cînd autoritățile au hotărît să definească spiritul în termeni de penalitate. Grupul de la Antim a devenit, în 1958, „Procesul Rugului Aprins”. De la Vasile Voiculescu la Sandu Tudor și Benedict Ghiuș, toți cei care, pentru o clipă, reușiseră să aducă inteligența și trăirea duhovnicească în perimetrul aceleiași taine și al aceleiași căutări au trebuit să-și asume experiența martirajului. Cel mai tînăr dintre ei, Andrei Scrima, a fost pus deoparte, printr-o miraculoasă întîmplare. Sensul acestei întîmplări ni se descoperă, în parte, acum, cînd cel plecat în ajunul dezastrului s-a reîntors, pentru a mărturisi. Dacă mai sîntem încă întregi, dacă mai e ceva de salvat în noi, mărturisirea aceasta ar putea fi promisiunea și substanța unui nou început.

LIMINAR

Textele reunite aici în volum (fiecare autonom între limitele sale) sunt purtate de o coerență ce permite trecerea înțelesului de la unul la celălalt. Locul de referință al articulației ce le aduce laolaltă ca unitate transparentă, probabil, mai cu seamă din lectura și interpretarea „vie” a *Scrisorii Pelerinului Străin* care deschide întregul. Întâlnirea celor readuși în prezență de al doilea text (*Grupul de la Antim*), experiența atunci trăită în — și prin — această întâlnire se integrează, simplu, într-o tradiție axială — despre care încearcă să vorbească, structurând-o succint, ultimul text.

Dacă acest volum a luat chip și apare, acum, așa cum se prezintă, este tot efectul și rodul unei întâlniri. După decenii, în trecere prin România — în 1991 — între India și Occident, l-am întâlnit pe dl Andrei Pleșu. Către sfârșitul aceluiași an, am făcut cunoștință la Paris cu dl Virgil Ciomoș. Revenind la București pentru popasuri mai prelungite, datorăm solicitării lor și colecției *Terra Lucida* faptul de a fi întreprins, pe parcursul mai multor întâlniri, lectura hermeneutică „în act” a primului document menționat.

Înregistrat pe bandă de magnetofon, el apare în forma finală grație efortului d-nei Anca Manolescu care a îngrijit acest volum. (Al doilea text, *Grupul de la Antim*, a fost redactat de noi ulterior.) Tot d-sa a binevoit să traducă din limba franceză studiul publicat în volu-

mul colectiv *Le Maître Spirituel selon les Traditions d'Occident et d'Orient* (Hermes 3, Paris, 1983, ed. II).
Ținem să-i aducem și pe această cale expresia sincerei noastre gratitudini.

I

ÎNTÎLNIRI ÎN JURUL
UNUI PELERIN
STRĂIN

SCRISOAREA PĂRINTELUI IOAN CEL STRĂIN¹

1 Slavă și mulțumire fie aduse Domnului care, în această clipă chiar, ne vădește bunăvoirea Sa.

1a Pentru ca mintea și inimile voastre să fie întărite fără de șovăială întru unirea deplină cu Domnul,

1b Și pentru ca să nu se clatine credința voastră în căile dumnezeieștii Pronii, nici încrederea în „străinul” pe care, nu fără de taină, l-ați aflat pe calea mântuirii sufletelor ce sunt ale Lui, vă voi arăta vouă, cu ajutorul Dumnezeului Celui Viu, doar amintindu-vă pe scurt câteva semne și clipe răzlețe, atîta cît se poate strecura prin tîlcul scrisului.

1c Mărturisesc cu tărie lucrarea Proniei care s-a împlinit și nu încetează să se împlinească în mine.

¹ Figura și prezența Părintelui Ioan cel Străin apar, firesc, adesea în rîndurile ce urmează. Ele sunt însă evocate și situate mai în amănunt în partea a II-a a volumului (*Grupul de la Antim*), în secțiunea intitulată *Întîlnirea fondatoare*. Aici ținem doar să precizăm că această scrisoare a fost adresată prietenilor săi cu puțin timp înainte de a fi ridicat din mijlocul lor, în toamna lui 1946. Ea asumă așadar, implicit, un caracter testamentar „deschis”, am spune, în dubla accepțiune a termenului: accesibil cunoașterii celui ce o dorește, orientat spre un viitor posibil.

El însuși, vorbind despre sine, trece dincolo de el însuși, acolo unde ar fi voit să-l întâlnească cei care, aproape de el, vor fi încercat cîteodată — omeneste licit și uneori fecund — momente de incomprehensiune sau de șovăială.

Mărturisesc iarăși plinătatea milelor dumnezeiești care se revarsă asupra noastră și asupra acelor pe care Domnul încă îi va alege, pe căi nepătrunse și în chipuri atît de deosebite, drept unelte spre slava sfîntului său Nume.

2a Fericiți cei ce nu s-au îndoit de mine, nevrednicul vostru părinte și stareț,

2b care mă găsesc printre voi ca un „străin trimis”.

2c Într-adevăr, nu pentru că eu, făptură omenească cu însușirile și scăderile firii noastre, aș avea ceva deosebit, ci voia lui Dumnezeu, neasemuita voie a lui Dumnezeu. Ea este cea care m-a ales, în ciuda nevredniciei mele; ea e cea care călăuzește pașii mei și odihnește peste mine, slujitorul Său.

2d

α Din chiar vremea tinereții mele, dulcea energie a Proniei a binevoit întru inima mea și, pe calea mîntuirii mele, mi-a dăruit binecuvîntarea purtătoare de har a Moștenirii.

β M-a dăruit de asemenea cu un părinte duhovnicesc în care lucra harul, ce umplea viața sa.

γ Iarăși, și mai ales, mi-a dat, de-a lungul întregii mele peregrinări, harul nemijlocit al duhului puterii și înțelepciunii.

2e Despre toate acestea v-am vorbit prin cuvînt viu de mai multe ori și vă voi mai da fără îndoială și alte amănunte. Deoarece „multe vom grăi și nu vom ajunge la capăt, dar sfîrșitul cuvintelor noastre este Domnul întru toate” cum spune, ca pentru acestea, fiul

lui Sirah în *Cartea Înțelepciunii* (43, 31). Și tot el adaugă atît de potrivit: „Preamărindu-l, noi ce vom putea?”

2f

α În ciuda neputinței mele, pururi îi voi mulțumi deoarece, pe scara creșterii duhovnicești, El mi-a dezvăluit cu putere de atîtea ori adevărul și tăria harului său.

β Dar, precum zice împăratul prooroc Solomon: „Înțelepciunea lui Dumnezeu este mai frumoasă decît soarele și decît orînduirea stelelor: dacă o pui alături de lumină, o întrece” (*Înțelepciunea*, 7, 29).

γ Or, puterea sa lucrează prin cei slabi și neștiutori. „Cît de măreț este Numele tău, Doamne”, zice psalmistul. „Prin gura nepricepuților, prin gura copiilor și a pruncilor care sug, ai săvîrșit tu lauda și puterea ta” (*Psalmi* 8, 2-3).

3a Și astfel, Domnul m-a dăruit cu ceea ce se numește „Tradiția harismatică a Moștenirii duhovnicești” și cu harul de a călăuzi sufletele oamenilor spre mîntuire.

3b Îndreptîndu-mi privirea înapoi pentru a cuprinde întinderea străbătută, eu, călătorul care de șaizeci și patru de ani umblu prin această viață, recunosc că, de la început, Domnul s-a grăbit să verse în inima mea tînără flacăra de nebiruit a iubirii sale.

3c Binecuvîntez pe Domnul pentru că n-a întîrziat să-mi umple viața lăuntrică și să o copleșească cu miile sale negrăite. M-am smerit întru plinătatea acestor daruri care sunt mai presus de toate bunătățile pămîntești, daruri pe care lumea și mintea omenească nu le pot pătrunde.

3d Binecuvîntez pe Domnul pentru că, din anii mei cei dintîi, m-a purtat pe căile lui tainice pînă la izvoarele nesecate din care se revarsă cu îmbelșugare harul, izvoare pe care Părinții cei vechi le păzeau în sihăstrie, în munți și în unghere ascunse ochilor lumii.

3e Da, Îl binecuvîntez pe Domnul care, din pragul vîrstei bărbăției, a făcut să se topească la un loc, în încăperea inimii mele tinere, belșugul darurilor din care și acum trăiesc și mă înnoiesc, belșug pe care suferințele și trunchiatul drum al vieții mele nu l-au făcut totuși să se piardă, ci cu grijă și cu teamă l-am păstrat și am căutat să nu-l împrăzesc. Dimpotrivă, cu duhovnicească îndrăzneală vorbind, pot mărturisi în chip neînșelat că și eu, smeritul și nevrednicul, darul cel adevărat al Proniei, dincolo de slăbiciunea mea, l-am împărtășit multora dintre cei ce cu sinceritate l-au căutat.

4 Da, El singur, Domnul s-a împărtășit pe sine întotdeauna tuturor acelor călători ai călătoriei noastre pămîntești, pe care i-a adus pînă la El pe căile înseși ale vieții de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor.

5 Or, setea Duhului este fără de sațiu și nimic nu o poate covîrși; iar cu cît harul lui se revarsă în ființă, cu atît mai mult aceasta crește și se împlinește.

Așa este, cu adevărat.

Mila lui Dumnezeu și harul Domnului nostru Iisus Hristos să fie cu voi cu toți. Amin!

Ioan, părintele cel străin

LECTURA HERMENEUTICĂ A SCRISORII

Deschiderea cuvîntului

Vom încerca să deslușim, aici și acum, în acest răstimp împărtășit, articularea proprie (semiologică, s-ar putea spune) a cuvîntului părintelui Ioan; de asemenea, progresiunea lui internă, structurile fine pe care le poartă în sine. Aș propune, pentru acest tip de cercetare reflexivă, analogia cu spectroscopia stelară — acea metodă specifică de cunoaștere în astrofizică, bazată pe constatarea că analiza luminii ne restituie structura, realitatea, inaccesibilă altfel, a astrelor și a galaxiilor celor mai îndepărtate. Dîre, structuri fine aproape imperceptibile, dar în același timp revelante. A fost nevoie de timp pînă cînd ne-am dat seama că fiecare trăsătură din spectru revelează un element particular, o stare a elementelor (temperatura, de pildă) deci, pînă la urmă, o identitate, o prezență în componentele ei concrete. Vom încerca și noi să explicităm *structurile fine* ale cuvîntului, *ritmul* lui — pentru că progresiunea îi este determinată de un foarte riguros ritm lăuntric — și, în sfîrșit, *orizontul* pe care acest cuvînt îl dezvăluie și înspre care ne face semn să înaintăm.

Am putea privi acest comentariu într-o dublă ipostază: el ar fi, simultan, „cuvînt despre o venire” și „venirea unui cuvînt”. „Cuvîntul despre venire” evocă o „coborîre”, generînd o convergență, o configurare nouă de oameni, de stări și de realități care au fost trăite împreună cu părintele Ioan și au căpătat astfel un chip

și o alcătuire; aici se înscriu bineînțeleș și circumstanțele de timp, de loc, de viață ale celor care l-au întâlnit.

Cît despre celălalt versant, e una și aceeași realitate privită însă în trecerea sa lăuntrică spre cuvînt: spre structurarea și, eventual, spre rostirea continuă a mesajului (după cum ne apropiem de el sau îl trecem, îl transmitem mai departe). Textul operează o *intrare* — în sensul precis al termenului: scrisoarea părintelui Ioan „deschide” un spațiu nou și îl locuiește, acum și aici; e un spațiu deosebit calitativ, sustras familiarității mentale caracteristică înțelegerii curente a lucrurilor. Să începem așadar să ascultăm, să cercetăm, să întrebăm acest cuvînt al părintelui Ioan.

Cînd l-am citit prima oară, și cu atît mai mult la lecțiile ulterioare, mi s-a confirmat faptul — constatat și la alte texte similare — că asemenea cuvinte fundamentale sunt de fapt *metodologii*, în sensul prim: *met'hodos* („să faci drum cu”, „înnaintare pe cale și împreună cu ea”). Nu aspectul discursiv primează, nu concatenarea conceptuală, nu expunerea sintactică a unei ideai, ci înscrierea, în cuvînt, a unui *traseu*. Dincolo de aspectul fonetic și de sensul logic, cuvintele alcătuiesc în textura lor o configurație de „trepte”, de *stationes* (*stationes in cordesuo disposuit, Psalmi 83, 6*) cum se spune în limbaj tehnic spiritual (*maqam* în arabă, *mahal* în ebraică). Se creează deci un fel de topologie pentru o experiență și pentru un spațiu concret, cărora cuvîntul le precizează ritmica și structura internă. E rînduiala și progresiunea pe care am vrea acum să începem să le deslușim. Dar vom spune, ca un reînceput, că un asemenea cuvînt poartă cu sine un sens, o orientare și un „dor” care nu se opresc și nu se epuizează niciodată.

Începutul operează deci o deschidere pe care, cu mania unor clasificări zecimale, o voi desemna prin 1: „Slavă și mulțumire fie aduse Domnului care, în aceas-

tă clipă chiar, ne vădește bunăvoirea Sa.” O deschidere abruptă, fără volute prealabile: ea pune brusc în cuvînt, pentru ascultători, ceea ce era dintotdeauna prezent înlăuntrul vorbitorului. E protocolul tradițional, totodată canonic și spontan, prezent în toate marile zone spirituale, al *deschiderii cuvîntului*. Și protocolul acesta este, iarăși, dublu: „cuvîntul care deschide” și „cuvîntul care e deschis”. O mare temă de meditație și de rodire spirituală în multe tradiții. În Islam, de pildă, *Coranul* începe cu sura *Fâtihah*, cea „care deschide” Cuvîntul divin. Se operează o trecere între două spații, între două lumi, implicînd intrarea în sine și în înțelegerea cerută de altitudinea cuvîntului². Geniul însuși al cuvîntului deschis face posibil „accesul la cunoaștere” a celui ce îl primește. Fiecare text sacru are un cuvînt de deschidere pentru ca, de acum înainte, un loc, o topologie să fie propuse, oferite: în interiorul lor poate avea loc ceea ce se va exprima în continuare, în dublul sens de a primi un loc potrivit și a se putea realiza întru el. Părintele Ioan se conformează așadar, într-un mod instinctiv, aș zice, unui protocol universal. Cu cîteva nuanțe care mi s-au părut dintru început semnificative.

Slava și bunăvoirea

În primul rînd, formula ce ne întîmpină e una, în fond, generică (și foarte substanțială) pentru creștin și pentru omul de credință. Aici însă, „a aduce slavă Domnului” spune mai mult: vorbitorul e conștient că rostirea sa se califică printr-o referire esențială la Dumne-

² Textul inițial al *Bibliei* (și, simbolic, al lumii însăși), *Geneza*, începe cu „începutul”: *Be-reshit*, „la început” ... (*Resh* însemnînd „cap”, tocmai în accepțiunea de *initium*, *capuț*).

zeu și intră astfel într-o lucrare și într-o relație vie cu El. Apoi, alt lucru neașteptat: „Slavă și mulțumire fie aduse Domnului care, *în această clipă chiar*, ne vădește bunăvoirea Sa.” E o *inciză*, un accent puternic prilejuit de șovăiala, de incertitudinea circumstanțială a ucenicilor, peste care părintele suprapune însă afirmarea datului atemporal, prezent *în clipa de față* și destinat să se împlinească fără putință de îndoială și împotrivire: „bunăvoirea lui Dumnezeu”. Conștiința acestei bunăvoiri părintele Ioan o poartă în sine și ea e cea care îl definește. Nu e vorba numai despre o formulă de politețe spirituală, ci, foarte precis, de angajarea veracității cuvîntului rostit de el. Ceea ce e foarte îndrăzneț: e un risc pe care părintele Ioan și-l ia față de el însuși, față de ceilalți și față de Dumnezeu, spunînd că ceea ce se întîmplă acum este o mărturie a buneivoini dumnezeiești. Această îndrăzneală se întemeiază pe un act de „cunoaștere doxologică”, („Slavă fie adusă Domnului”). E o cunoaștere trans-noetică, luînd forma unei celebrări. Doxologia înseamnă preamărire (slavoslovie). Anumiți părinți ai Bisericii (Atanasie cel Mare, de pildă) o atribuiau în mod specific îngerilor; îngerul e *animal doxologicum*, *animal hymnologicum*. Doxologia e singura formă de cunoaștere care convine proximității divine — cînd e contemplată, cunoscută ca slavă. Doxa e slava în sensul foarte misterios, dar paradoxal accesibil, de lumină increată. Ar fi cea mai apropiată încadrare conceptuală — nu metaforică — și, în același timp, substanțială a slavei. Ortodoxia înseamnă, literal, recunoaștere a adevăratei slave. Unii autori (gînditori ruși din secolele XIX – XX) mergeau pînă la a spune că slava e „trupul” însuși al Dumnezeuirii — e lumina necreată care duce imediat, printr-o coerență lăuntrică incontestabilă, la transfigurare. Ortodoxia rezultă din

recunoașterea adevăratei lumini³. Or, aici, slava adusă lui Dumnezeu indică starea de cunoaștere doxologică, altminteri spus, un lucru simplu și minunat totodată: acela că vorbitorul se află în cunoașterea sigură, deschisă, actualizată a prezenței lui Dumnezeu. Bunăvoirea arată „în chiar această clipă” e prezența divină cu care cunoașterea intră în conlucrare, instaurînd un nou spațiu al comunicării. Ca atare, nu e vorba nici despre o cunoaștere personală, „individualizată”, nici despre o stare afectivă — pentru că părintele Ioan nu intervine aici cu personalitatea sa proprie, ci cu o mult mai înaltă calitate, aceea de martor: „pentru ca mintea și inimile voastre să fie întărite fără de șovăială întru uniunea deplină cu Domnul” (1a). Nu există, așadar, decît duhul și inima ascultătorilor — și Dumnezeu. „Personalitatea” vorbitorului e absentă.

Revenind la noțiunea de *bunăvoie*, vom spune că ar fi eronat să o considerăm drept un termen „pios”, așa cum e luat în accepția comună, dat fiind că ea constituie un termen tehnic al vocabularului spiritual. El apare pentru prima dată în *Noul Testament*, foarte semnificativ, la Nașterea lui Christos, cînd este alăturat exact slavei: „Și deodată s-a văzut... mulțime de oaste cerească, lăudînd pe Dumnezeu și zicînd: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pămînt pace, între oameni bunăvoie” (*Luca 2, 13-14*). Celălalt versant al

³ Lumina necreată trece dincolo de lumina materială și de lumina intelectuală, fiind ultima, desăvîrșită formă „metafizică” a luminii și, totodată, forma ei inițială, dinaintea apariției luminătorilor. Cuvîntul lui Dumnezeu: „Să fie lumină” a deschis spațiul în care să încapă creația. Nu pămîntul ca planetă, nu universul „cosmologic”, ci creația ca posibilitate a unei imprevizibile libertăți. Într-un anumit fel, Dumnezeu s-a retras asemenea unei mări pentru a lăsa să apară țărnișurile. Lumina primordială deschide astfel *toposul* în care e cu puțință emergența unei alterități în raport cu plenitudinea lui Dumnezeu.

deschiderii cerurilor, corespondentul simetric al slavei doxologice este, între oameni, *ευδοκία* — bunăvoirea. Apare iarăși la Botez și la Schimbarea la Față („Acesta este Fiul meu iubit, întru Tine bine am voit”, *Marcu* 1, 11 și *Luca* 9, 35) — ambele conotînd deschiderea cerurilor. Deschiderea de ceruri oferă cifra unei noi căi de schimb și de comunicare acolo unde, în mod natural, nu există acces; ea face posibilă trecerea între două realități sever eterogene: creată și increată, pămînt și cer. Distanță de netrecut, cu o singură excepție: cînd cerul se deschide⁴; atunci distanța se anulează, e desființată; nu mai e nevoie nici de timp, nici de non-timp pentru ca această comunicare să se împlinească⁵.

1a. Ca un simetric al bunăvoirii din primul paragraf, vine așteptarea sau finalitatea din: „Pentru ca mintea și inimile voastre să fie întărite fără de șovăială întru unirea deplină cu Domnul.” Succesiunea este de o mare îndrăzneală: pentru că în acest moment părintele Ioan vorbește în act; ceea ce spune se și realizează. El e simultan *martor* al slavei, *slujitor* al prietenilor săi în vederea unirii și *agentul* unirii. Astfel începe să fie trasat explicit chipul părintelui spiritual, al starețului; pe care el nu îl descrie, ci îl lasă să transpară, îl face prezent și operant. Ni se dăruiește astfel, aici, un document, din acest punct de vedere, excepțional.

⁴ Nu pămîntul: acesta se deschide „în jos”.

⁵ „Acesta este Fiul meu iubit întru care mi-am găsit plăcerea”, s-ar mai putea traduce. E inclus în acest vocabul de mare rigoare tehnică (*ευδοκία* în greacă, *kavannah* în Kabbală și *nyya* în mistica musulmană) sensul foarte interesant de *tendință*, de *intenționalitate*. (*Nyya*, mai aproape de sensul grec, s-ar traduce „spre care am împins, am îndreptat (προς τὸν) bunăvoirea Mea”. Acest *eu* din *ευδοκία* constituie un foarte înalt-de-sens prefix: nici chiar Ființa nu este împlinită cîtă vreme nu îl posedă: *eu εἶναι* și nu doar *εἶναι*, consideră Maxim Mărturisitorul că trebuie numită Ființa desăvîrșită.

Pronia și calea

1b. Lucrarea continuă să se precizeze în paragraful următor: „Și pentru ca să nu se clatine credința voastră în căile dumnezeieștii Pronii, nici încrederea în străinul pe care, nu fără de taină, l-ați aflat pe calea mîntuirii sufletelor care sunt ale Lui.” Uniunea operată prin buna plăcere a lui Dumnezeu, între fiecare și Domnul însuși, are drept corelat uman imediat încrederea — care trebuie să rămînă întreagă, dreaptă.

Apare pentru prima dată, aș spune, un termen radical: *calea*. Calea este un mod sintetic — purtător, evident, al unei pluralități de sensuri — pentru a defini faptul, pur și simplu, al existenței noastre văzută în același timp ca o *enigmă* și ca un *sens* (în dubla accepțiune de „direcție” și de „semnificație”). E o enigmă pentru că, fiind de străbătut, nu se revelează decît pe măsura parcurgerii ei; iar maxima enigmă o constituie capătul. Or, existența privită ca o cale are, mai ales pentru cei cărora li se adresează părintele Ioan, strînsă legătură cu Providența. E o interferență intimă, nu elaborată, nu construită prin discurs. De ce? Pentru că Dumnezeirea e numită aici tocmai cu acel Nume al Său care desemnează lucrarea ei itinerantă. Pronia, Providența exprimă Dumnezeirea ca Cel „care te vede dinainte” (*pro-video*: Cel care pre-vede și, în consecință, Cel care pre-dispune, Cel care pro-cură, poartă de grijă). Invo-cînd în acest loc al cuvîntului Providența, părintele Ioan alege, aș îndrăzni să spun chiar adaptează, exact acea lucrare a Dumnezeirii potrivită pentru situația în care se află el și ucenicii săi. Providența se manifestă ca unul din semnele de început ale căii: găsești o cale pentru că cineva te-a pre-văzut pe tine și te-a pre-dispus pentru ea. Mai mult, și imediat spus, calea însăși e pre-văzută cu tot ce se va întîmpla în cursul ei. Și, în

mod iarăși foarte riguros, părintele invocă aici credința în dumnezeiasca Pronie. Credință imediat prezentă și strâns articulată cu Providența pentru că e conștiința și certitudinea umană în capacitatea Dumnezeirii de a pre-vedea și de a purta de grijă. Această întâlnire dintre Providență și credința ucenicilor se încorporează, am spune, în încrederea față de „străinul, nu fără taină, întâlnit pe cale”. În acest fragment de text ne întâlnim așadar cu o neașteptată și riguroasă deschidere în deschiderea generală a începutului: avem reunite *calea, Pronia dumnezeiască* și, în sfârșit — ca un al treilea termen — *străinul*. Fiecare cerînd un anume tip de înțelegere și de adeziune din partea celor spre care e îndreptat cuvîntul. Calea: ca un dat așezat pentru tine și „înaintea” ta de Providență — care a prevăzut-o și a trasat-o — cere credința în instanța divină. Străinul întâlnit, nu fără taină, pe cale este actualizare și agent al Providenței și cere, ca atare, corelatul la nivel uman al credinței: încrederea.

Străinul

Pentru vocabularul creștin, episodul Emaus rămîne referința majoră, supremă a străinului. Un cuvînt în același timp înalt, familiar și inepuizabil. E unul dintre numele pe care Christos le primește după Înviere: „numai tu singur ești străin în Ierusalim?” (*Luca* 24, 18). Și să luăm aminte: e vorba de un dialog itinerant între străin și ucenicii Lui. Străinul este străin pentru că se află în mers, pentru că nu se așază în condiția — sedentară — a familiarității noastre curente, pentru că este în perpetuă „transformare”, dezvăluire de înțelesuri. De aceea chiar familiarii lui, ucenicii Luca și Cleopa, nu îl recunosc imediat; le rămîne străin pentru că nu i-au

putut recunoaște adevărata „prezență” pînă cînd nu a frînt pîinea; e străin fiindcă nu a fost recunoscut *în chiar prezența lui*; de aceea, depășind tot El neputința omului de a-L recunoaște, se face deliberat cunoscut: impune cunoașterea. „Străinul” poartă în sine un surplus ontologic, chiar meta-ontologic, ireductibil — și tocmai acesta îl constituie ca străin.

În primele veacuri, tema străinului era de o fervență actualitate. Viața monahală a început ca un fel de modulație pe tema: „să devii străin acestei lumi”, în momentul în care Biserica și lumea deveneau prea familiare una cu cealaltă, Biserica sedentarizîndu-se și Constantin obișnuind lumea cu prezența ei ca instituție socială, dacă nu chiar politică. Atunci s-a petrecut ieșirea în dimensiunea straniului și a străinului: monahul era, esențial, un străin de această lume. „Trăiește în această lume ca un străin.” Ne putem referi iarăși la o întreagă literatură, mai ales siriacă, legată de *Apocalipsa străinului*. Titlul, de fulgurantă frumusețe, aparține unui text scris pe la începutul secolului al III-lea la limita dintre ortodoxie și gnoză: *Gelyona d'nukraye* ce se poate traduce prin *Apocalipsa Străinului*⁶.

Străinul este și un chip al îngerului: *angelos* — trimis, mesager, străin. Toate acestea nu sunt sincretisme sau concordisme facile; sunt rezonanțe înscrise într-un singur cuvînt, care apar foarte simplu și, aș spune, umil în gura părintelui rus.

⁶ Am putea introduce aici un mic excurs pedant: există toată tradiția antică referitoare la *xenia*, la *xenos*. Dacă străinul se sedentarizează, dacă stă prea mult în același loc, mai curînd sau mai firziu încetează de a mai fi străin: devine fie sclav, fie cetățean, om liber; își capătă un statut în cetate. Condiția străinului cere o perpetuă rupere a legăturilor, o perpetuă itineranță și progresiune în cele lăuntrice. Străinul avea pentru antici o aură de enigmă; inspira respectul pentru că putea aduce cu el neașteptatul, ineditul propriu condiției trans-umane. Un *xenos* era aproape de lumea zeilor, ceea ce îl obliga pe sedentar să îl primească ca pe un fel de mesager al divinului.

În ce îl privește pe el personal, referința la străin nu era, evident, retorică și nu viza nici circumstanțele concrete, prea limpezi în acest sens: anume că aparținea, etnic sau cultural, altor referințe decît interlocutorii lui. Dincolo de aceste banale conotații, titulatura lui, numele lui de „cod”, numele vocației, al misiunii sale era deja Ivan Strannik, Ioan cel Străin.

Nu am putut duce prea departe dialogul meu particular cu părintele Ioan asupra acestui detaliu și n-am înțeles bine ce împrejurări au determinat asumarea acestui nume: putea să-l fi primit de la părintele lui spiritual ca pe un fel de calificare, de însemn al vocației, de funcție conferită.

Sau ar fi putut să descopere singur, fără emfază și fără vanitate, că a ajuns într-un stadiu nou, într-un spațiu nou și într-o vedere nouă a realității, ceea ce îl îndreptățește să asume numele de „străin”. Un om al Duhului poate descoperi în sine o stare nouă, cifrată uneori, dar spontană în fondul ei, o stare charismatică ce impune adoptarea unui nume-efigie, nu pentru sine ca individ, ci pentru starea atinsă.

În orice caz, aici referința supremă rămîne cea din *Apocalipsă*: va fi „scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe decît primitorul” (2, 17); rezonanțele ei simbolice și noetice rămîn, practic, inepuizabile. Îngăduiți-mi totuși să încerc să le cuprind — precum un cristal poate cuprinde strălucirile luminii.

Căutătorul găsit

Revenind la textul nostru, să mai observăm că suflutele aflate pe cale sunt deja „fixate” în relația lor cu Dumnezeu („pe calea mîntuirii sufletelor ce sunt ale Lui”). Însă parcurgerea ei efectivă presupune eventuale întîlniri de acest gen: stranii și neașteptate încruci-

șări pe cale cu un străin. Există suflete care, împărtășind situația noastră unanimă, de membri ai unei mari comunități — Biserica de la un capăt la altul al timpurilor —, pot fi, în interiorul ei, obiectul sau ținta unei situații providențiale. Nu în sensul privilegiat de „abundență”, ci, pur și simplu, de distincție — nu de separare — prin punerea lor în condiția unor itineranți, a unor *căutători găsiți*. Acești oameni, asumînd interior condiția unui perpetuu pelerinaj, îl găsesc pe Dumnezeu pentru că El îi găsește mai întîi. Așa au întîlnit ucenicii, „nu fără de taină”, pe străin: pentru că el, mai întîi, i-a întîlnit. Cel trimis de Dumnezeu i-a găsit pe ucenici. (Ceea ce e mai tare, aș spune, și diferit față de Pascal: „Nu M-ai fi căutat dacă nu M-ai fi găsit.”)

Există un *hadith*⁷ care sună așa: „Cel ce mă iubește mă caută. Pe cel ce mă caută, Eu l-am găsit. Pe cel ce îl găsesc, Eu îl iubesc. Pe cel ce îl iubesc, Eu îl ucid. Celui pe care îl ucid îi voi fi Eu însumi răsplata în ziua Judecării.” *Hadith*-ul amintit se adresează mai ales pelerinului, celui ce se află pe drum și poate nu va ajunge niciodată, fizic, la Mecca. Nu mai vorbim, în ce privește căutătorul găsit, de toată „strategia” îngerească: îngerii sunt mesageri și prezențe care se manifestă eficace de îndată ce ești bine orientat, care te găsesc și te asistă în momentele de răscruce.

Spuneam că există un fel de distincție — nu de separare și cu atît mai puțin de respingere — între condiția unanimă și această comunitate de itineranți: cei ce găsesc fiindcă sunt găsiți, prin contactul cu un străin. O întîlnire de acest tip te scoate din liniaritatea familiaru-

⁷ *Hadith*-ul este, în tradiția islamică, o sentință rostită de Profet și asigurată, ca transmisie, printr-un șir neîntrerupt de persoane consemnate de tradiție. El poate fi de două tipuri: *hadith qudsî*, cînd Allah însuși e cel ce vorbește, sau *hadith nabawwî*, atunci cînd e vorba despre cuvintele Profetului.

lui și pentru că străinul ține de un statut absolut. Aici lucrurile sunt precizate din prima frază: „în *această clipă* chiar, Domnul ne vădește bunăvoirea Sa”. E un fel de *kairos*, fără încetare verificabil pentru cel ce stă neclintit înăuntrul acestei clipe privilegiate, așa cum o cere cuvântul. Se indică un „acum și aici”, un loc și un moment în care se produce o secantă: planul curent e intersectat de „bunăvoirea” lui Dumnezeu, cerurile se deschid și lasă să se vadă „zenitul”.

Termenul „zenit” vine din arabul *as-samth* care înseamnă exact „deasupra capului”, „în sus”. E ca și cum ai privi punctul unde creștetul tău atinge cerul. Fără să forțez, e o analogie cu ceea ce spune Ioan Apostolul și Evanghelistul: „trebuie să te naști *de sus*” (3, 7). Poți să te naști a doua oară numai dacă te naști de sus. Această deschidere a cerurilor despre care vorbeam este zenitală, nu orizontală. E un reper capital în topologia ființei și a misterului pe care Ioan o articulează foarte riguros în Evanghelia sa, cu locuri și itineranțe a căror cheie (și centru) este Crucea.

„Nașterea din nou” înseamnă să găsești calea zenitală. Pe această înțelegere se întemeiază aici cuvântul străinului pe care „nu fără de taină l-ați aflat pe calea mântuirii sufletelor ce sunt ale Lui”. Toate acestea se întâmplă „pentru”, toate converg, toate sunt destinate ajungerii la „locul” în care intenționalitatea cuprinsă în „bunăvoirea” divină se va împlini. De aceea *kairos*-ul despre care vorbeam („în chiar această clipă”) este o răscruce, o cruce.

Părintele duhovnicesc

1c. Voi face o paranteză referitoare la căutarea starețului, a îndrumătorului spiritual. Paisie Velicicovschi, de pildă, fuge din școala teologică de la Kiev pentru a

scăpa de influența desicantă a noului „stil” iscat de contrareforma catolică târzie, sub care stătea învățămîntul teologic rus. A ieșit de sub acest mod, împrumutat, de gîndire și l-a găsit pe Vasile de la Poiana Mărului care scrisese undeva: „Dacă nu ai un părinte duhovnicesc, cu durere să-l cauți.” Și Paisie găsește, iată, pe acest părinte. E în fond una și aceeași distincție de care vorbeam la început. Există calea unanimă, a celor care merg la biserică, sunt buni creștini, se supun influențelor general acceptate — chiar și în teologie — și merg astfel spre mîntuire.

Dar noi vorbim aici despre acea nouă, ciudată, stranie, străină postură a celor ce caută fiindcă sunt găsiți, „presimțiți”. De aceea, „dacă nu ai un părinte duhovnicesc, cu durere să-l cauți”.

Primul *loc* unde se „ține”, neștiut, starețul, maestrul spiritual, învățătorul, părintele duhovnicesc e însăși doctrina, Scriptura și scrierile Părinților. (Sper că n-am să scandalizez prea mult pe nimeni, dar voi aminti că această concepție a fost extensiv dezvoltată și în prima comunitate monastică a buddhismului: „mă adăpostesc — îmi găsesc refugiul — în Buddha”; și apoi: „mă adăpostesc în *Dharma*”, în învățătura lui scrisă. Un binecunoscut adagiul spune: „Cine vede Legea, mă vede”, de unde convingerea că „cine cunoaște *Dharmakaya* — corpul Legii — e mai aproape de Buddha decît dacă l-ar ține de poala veșmîntului”. Și, în sfîrșit, mă adăpostesc, îmi găsesc refugiu în *samgha*, în comunitate⁸.)

⁸ În sanscrită „mă adăpostesc” este *grhachani* de la *grha* — cavitate, peșteră. Francezii traduc cu „îmi găsesc refugiul”, adică „locul” sălășluirii celei mai din adînc. Acesta e termenul românesc potrivit: „sălășluiesc”, „sălaș”. Îmi găsesc sălașul în Buddha. E sensul cel mai apropiat, care îl conține și pe cel de adăpost — ca în valorificarea heideggeriană a „adăpostirii” și „locuirii”.

Revenind la Vasile de la Poiana Mărului, acest valah — ca să plătim tribut fuduliei autohtone! — e recunoscut în mediile ascetice ca un om excepțional și în el avea să găsească Paisie Velicicovschi pe adevăratul său stareț. Se verifică aici, încă o dată, un fel de polaritate, de dualitate, de constelație binară: un personaj care se manifestă în afară, public, e reflexul, prin ceea ce are el mai bun, al unui maestru ce rămîne în spatele lui, ascuns, și care îl pune de fapt în lumină. Așa stau lucrurile cu sf. Bernard de Clairvaux față de Guillaume de Saint-Thierry, îndrumător și inspirator al celui dintîi (Saint-Thierry e cel care a readus în Occidentul spiritual recunoașterea lui *lumen orientale* și a lăsat un nou comentariu la *Cîntarea Cîntărilor*). Sau, în mediu ortodox, putem aminti pe Nicodim Hagioritul, atît de prolific în publicații și binecunoscut, însă inspirat de mai puțin menționatul Macarie din Corint.

Introducînd și elemente din sistematica teologică occidentală, Paisie Velicicovschi, ca de altfel Nicodim Hagioritul, prezintă o clasificare a rugăciunii. În sensul ei complet și riguros, rugăciunea avea, pentru el — ca și cardinalitatea — patru brațe, patru dimensiuni sau orientări: în primul rînd doxologie, apoi cerere, apoi mulțumire și, în sfîrșit, mărturisire. Spun toate acestea pentru că se leagă de noul paragraf, 1c, al cuvîntului nostru: „Mărturisesc cu tărie lucrarea Proniei care s-a împlinit și nu încetează să se îplinească în mine. Mărturisesc iarăși plinătatea milelor dumnezeiești care se revarsă asupra noastră și asupra acelora pe care Domnul îi va alege, pe căi nepătrunse și în chipuri atît de deosebite, drept unelte spre slava sfîntului său Nume.” Mărturisirea părintelui Ioan e vorbire în stare de rugăciune.

Există și un fel de a citi Scriptura în stare de rugăciune; există o Scriptură a monahului, alta decît cea a lec-

turii publice. Ea distinge un fir conducător șerpuiind prin text, călăuzind din stațiune în stațiune pe cititor. Se poate degaja o întreagă învățătură, o întreagă teorie și metodologie a rugăciunii luînd seama la momentele în care Christos împlinea o lucrare pe cînd se ruga — „privind la cer” — cînd acționa în stare de rugăciune. În acest sens, rugăciunea nu mai este obligație morală doar, ci intercesiune imediat eficace, operantă ca o alchimie, pentru că obține efectiv și fără amîinare împlinirea; e și un act de extraordinară conștiință⁹, de luciditate și vigilență, care în Răsărit se numește trezvie (*nepsis*), ca în tradiția athonită: *Filocalia părinților trezviei*. În filiația lor îl văd pe părintele Ioan cel Străin. Nu pe sine se expune el, nu pe sine se afirmă, ci ceea ce Providența săvîrșește înlăuntrul lui și prin el. Mărturisește nu numai pentru a „declara” pe Dumnezeu care lucrează în el, ci și pentru a-i extinde lucrarea în ceilalți.

Intervine aici un fel de gramatică, de sintaxă a mărturisirii. Gramatică nu atît în sens lingvistic și morfologic, cît în sens euristic. Vă aduceți aminte de Newman: *A Grammar of Assent*. E foarte frumos cuvîntul „gramatică” pentru că implică ideea de „traseu”, de inscripție (*grammé*) și pe aceea de înșiruire, înlănțuire de „urme”. Aici, „gramatica” confesiunii e articulată pe o sintaxă verbală (de la „verb”, în sensul tehnic) și una pronominală. Verbală e unitatea de viață a mărturisirii: e trecutul care s-a împlinit și continuă să se împlinească în părintele Ioan. O continuitate care îl arată, într-un anumit fel, inatacabil, fără cezură, fără falie, fără greș, pentru că nu s-a depărtat de lucrarea Providenței. Veracitatea lui de pînă în acel moment

⁹ Protestanții de la origine (care nici nu se despărțiseră încă de Biserică) au spus: „protestez”. Nu e un vocabul negativ. E o „testare”, o depunere de mărturie, o angajare: îmi asum riscul de a mă confrunta cu veracitatea, *pro-testo*.

îndrăznește el să o mărturisească, să o ateste. Actul mărturisirii nu se poate opri însă la acest „eu”, nu se poate întoarce asupra lui însuși, ci se prelungește și se răspîndește, de la el, spre ceilalți. Aici intră în joc sintaxa *pronominală* a mărturisirii: „Mărturisesc cu tărie lucrarea Proniei care s-a împlinit și nu încetează să se împlinească *în mine*. Mărturisesc iarăși plinătatea mi-lor dumnezeiești ce se revarsă *asupra noastră* și *asupra acelora* pe care Domnul încă îi va alege, pe căi felurite și în chipuri atît de deosebite, drept unelte spre slava sfîntului său Nume.” Starețul o mărturisește însă în stare de *trezvie*, ca cineva care se află în lumina realității ei, pe cînd ceilalți sunt încă pe cale pentru a atinge locul de unde el li se adresează. Pentru ei, adevărul mărturisirii se va descoperi retroactiv; ceea ce, „în chiar ceasul acesta”, se întîmplă va fi perceput după ce s-a întîmplat.

O analogie exemplară găsim în comentariul lui Grigorie de Nyssa la *Exod* 33, 19-23, cuprins în *Viața lui Moise*: dacă vrei să Îl vezi pe Dumnezeu ca să știi, ți se răspunde: nu poți să Mă vezi și să fii viu; ascunde-te, adăpostește-te într-o peșteră și *doxa* mea va trece și voi rosti numele Meu de neauzit și atunci tu nu mă vei vedea decît din spate. („Și a zis Domnul: Iată aici la Mine un loc; șezi pe stîncă aceasta; cînd va trece slava Mea, te voi ascunde în scobitura stîncii și voi pune mîna Mea peste tine pînă voi trece; iar cînd voi ridica mîna Mea, tu vei vedea spatele meu, iar fața Mea nu o vei vedea!” — *Exod* 33, 19-23). Și Grigorie de Nyssa comentează: „Deci, Cel ce i-a arătat lui Moise «locul» îl și pornește la drum. Iar făgăduindu-i statornicia pe piatră, îi arată modul acestei alergări dumnezeiești... Alergarea este în alt înțeles stare. Și acesta e lucrul cel mai minunat dintre toate: că același lucru e și stare și mișcare... Aici, a sta înseamnă a urca neconținut... Iar cel ce urmează vede spatele celui dinaintea

lui. Așadar, Moise, care se străduiește să vadă pe Dumnezeu, e învățat acum cum poate fi văzut Dumnezeu: a-L vedea înseamnă a-L urma oriunde te-ar conduce. Căci trecerea lui Dumnezeu înseamnă conducerea de către El a celui ce-L urmează. Cel ce nu cunoaște calea nu poate ajunge singur la El, decît urmînd celui ce-l călăuzește... Abia spre sfîrșitul vieții, după urcușurile acelea atît de înalte și după arătările înfricoșătoare și slăvite ale lui Dumnezeu, se învrednicește de harul vederii cel ce a învățat să meargă pe urmele Lui.¹⁰

Aici se încheie primul — foarte riguros și coerent — ciclu, pe care l-am pus sub semnul deschiderii și al primilor pași în spațiul deschis. El instaurează și dezvăluie veracitatea (ceea ce e echivalent cu autoritatea) cuvîntului rostit. Îmi îngădui să insist: nu tratăm „discursiv” acest cuvînt, nu îl calificăm, ci încercăm să restituim conținutul lui de sens. Veracitatea și autoritatea sunt neîncetata sursă, *originea originantă* a acestui cuvînt. Cel care îl rostește e plasat mereu într-o dublă deschidere: e recipient al Providenței, instanță de ad-venire a lucrării ei, pe de o parte; e mesager, purtător al dezvăluirii către ceilalți, pe de altă parte.

Impersonalizarea: limite și limitări

Paragraful 2 e concentrat pe părintele spiritual. Aici, Ioan cel Străin începe să vorbească chiar în numele lui propriu și tocmai de aceea apare acum, în mod paradoxal și în același timp foarte de așteptat, procesul impersonalizării (înțeles ca în germanul *enteignen*, des-apropriere). Ceea ce e caracteristic pentru părintele

¹⁰ Traducerea aparține lui Dumitru Stăniloae, în Grigorie de Nyssa, *Scrieri, Partea I*, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1982.

spiritual este ștergerea trăsăturilor sale particulare. Cu cât înaintezi mai mult pe cale, cu atât mai mult te dez-apropriezi; pe măsură ce intri în adevăr, te eliberezi de tine însuși. Nu o numesc „depersonalizare”, pentru că aici persoana nu se pierde; însă „eu” trece către „noi”, fără a se opri nici aici. Adevărata persoană este a treia: El. „Eu” și „tu” — e deja prea cunoscut; am consumat prea mult „eu”, am mâncat prea mult doar din noi înșine, din substanța exclusivă a *ego*-lui nostru. La fel ai făcut „tu” care te afli în fața mea. Întîlnirea dintre „eu” și „tu” e de o mare frumusețe și ea se poate împlini cu adevărat, însă rămîne mereu pericolul unei camuflete deplasări a *ego*-ului de la unul la celălalt. Pe cînd a treia persoană nu poate fi anexată *ego*-ului. În apocaliptica creștină, dezvăluirea celei de a treia persoane implică Duhul Sfînt. El îl face prezent pe Fiul, el e Precursorul ce-L aduce în lume și în „El” se poate spune cu adevărat „eu” și „tu”.

Revenind deci, paragraful 2 are ca subiect pe *stareț*, pe părintele duhovnicesc. Subiect în dublu sens (pentru că ne jucăm mult cu cuvintele și cu înțelesurile lor în vremea de azi): subiect în sens de temă și în sens de *ipostas*. Trecem fără a ne mai opri la Husserl și nici măcar la nașterea subiectului în psihanaliză, sau la Kant și alții. Aici e mult mai simplu și, mi se pare, „diferit”: „Fericiți cei ce nu s-au îndoit de mine, nevrednicul vostru părinte și stareț care mă găsesc printre voi ca un străin trimis.”

În paragraful 1 a fost mărturisit cel care l-a trimis; acum să auzim pe cel ce vorbește și despre ce vorbește.

2a e o frază de tranziție care încheie dezbaterile despre identitatea și autenticitatea părintelui în raporturile lui cu ceilalți, inaugurînd totodată a doua parte a mesajului, prin afirmarea unei prime instanțe de „impersonalizare”: eu, „nevrednicul vostru părinte și sta-

reț" — altfel spus, despuiat de pretenția oricărei demnități, ca „membrul impersonal" al unei transmiteri.

Aș vrea să fac aici o inserție referitoare la condițiile în care putem rosti realmente cuvîntul „părinte". În liturghie, formula de introducere pentru „Tatăl nostru" este: „Și ne învrednicește pe noi, Stăpîne, cu *îndrăznire, fără de osîndă, să cutezăm* a te chema pe Tine, Dumnezeu cel ceresc, Tată." Îndrăzneala aceasta este, în grecește, îndrăzneala care se naște din convivialitate, din familiaritate (*parrhesia*). *Parrhesia* este calitatea de a-l putea chema pe Dumnezeu Tată. În secvență logică, ea e referită la Duhul Sfînt, care „strigă în noi Avva, Părinte". Or, în ce privește părintele spiritual, lucrurile pot fi luate într-o directă și vertiginoasă analogie: Duhul — ca și părintele spiritual — nu are identitate, se comunică numai într-o totală dezapropriere. El nu are chip. Fiul are chip; Tatăl are nume. Duhul este ultima dezvăluire, ultimul dar de sine al Dumnezeirii, care ajunge în intimitatea cea mai profundă a omului. Iar cînd te atinge și ești în stare să îl primești, se naște *parrhesia*, îndrăzneala filială. E, de aceea, foarte potrivit ca starețul să aibă îndrăzneala de a spune: „Fericiți cei ce nu s-au îndoit de mine, nevrednicul vostru părinte și stareț." Pentru că o face dinăuntrul comunicării Duhului care trece circular — în cercuriuitoare... — și neîntrerupt de la începuturi către sfîrșitul timpurilor. Incapacitatea de a-l recunoaște și de a-l primi pe părintele spiritual ar însemna o lipsă de sensibilitate duhovnicească; de aceea sunt fericiți toți cei ce nu se îndoiesc de el. E un apel discret la generozitatea ucenicilor, generozitate fără de care nu există o comunicare reală; e aproape o suplică, nu pentru a achiziționa satisfacții personale, ci pentru a deschide discipolilor posibilitatea comunicării cu harul pe care el are a-l transmite.

Trebuie să spunem că există o distincție între identitatea omului duhovnicesc și *funcțiunea* de părinte spiritual. Adânc, lăuntric, intim, personal și, aș spune, transpersonal, un asemenea om își are conștiința și moștenirea lui: are o rînduială de împlinit, prin care înaintează în propria sa itineranță. Pe de altă parte, poate avea de asumat funcția de părinte spiritual: dar nu el este cel care se propune sau se afirmă în ea. Cîteodată, părintele e primul care „pătimeste” din pricina acestei misiuni, primul care are de suportat exigențele noii rînduiei, generată de cerința vie a discipolului — viitorul fiu spiritual și frate mai mic în același Duh. În 2a apare foarte limpede că părintele Ioan e cel care trebuie să se încline, să se plece și să accepte denumirea și lucrarea de părinte spiritual, tocmai fiindcă e cerută obiectiv de alții — pe care îi descoperă ca o exigență a Duhului. Nu e vorba în nici un caz de o revendicare de nivel psihologic: dacă ar fi fost așa, el ar fi putut refuza sau lucrurile nici nu s-ar fi împlinit. Or acest „fericiți cei ce nu s-au îndoit de mine...” constituie un act de convergență și de dăruire a încrederii care duce la unitate. Îndoiala înseamnă instalarea unei distanțe în locul comunicării: o dis-crepanță, ivirea dualității (în-doi-re) între mine și mine însumi, blocarea com-uniunii. Apelul la generozitate nu e deci sentimental și încă mai puțin egocentric, ci e prilejul de a da la iveală această adevărată convergență: între ucenici și răsărirea părintelui duhovnicesc, născut din chiar relația cu ucenicii.

Adăugăm că această funcție e, prin esență, non-instituționalizabilă („nevrednicul vostru părinte”) și ne-sedentarizabilă. Ea se menține într-o ireductibilă singularitate față de alte structuri, categorii, funcțiuni înrudite cu care nu se poate însă confunda: de pildă cea de duhovnic în sensul de confesor — administra-

torul, foarte important, al tainei mărturisirii — sau cea de director de conștiință, funcțiuni extrem de prețioase, însă nu identice cu cea a părintelui spiritual.

În ce îl privește personal, Ioan Străinul e aproape șters și fără de chip. E străinul fără identitate. Unii spun că nu știu nici măcar cine este. Domiciliu — fără, cum se spune la poliție. Minunat! Exact ceea ce corespunde cu portretul străinului. Când spune „nevrednicul”, sensul e riguros propriu, iar nu metaforic: el nu are nici o demnitate exterioară, oficială, instituțională. Dărar totală dezapropriere face din el un recipient potrivit pentru transmiterea Duhului.

În secțiunea 2a se introduce „impersonalizarea”, accentuată și precizată pe parcursul celor ce urmează. Impersonalizarea, așa cum spuneam, nu implică mutilare; e, dimpotrivă, calea de acces la tradiție, adică la universalul spiritual. A fi impersonal, în acest context și în acest sens, înseamnă să accezi la universal; ca atare, nu mai prezinți — și nu ți se mai pot deci imputa — determinările, *status*-urile, localizările de obște. Nu doar cele oficiale, juridice, sociale, polițienești cu care se identifică de cele mai multe ori persoana „contemporană”. Dar nici chiar determinările diminuate ale statutului religios. Prin impersonalizare, nu trăsăturile tale sunt dezapropiate, nu *limitele* care te definesc ca persoană, ci *limitările*. Limitele privesc finitudinea inerentă creaturii și e adevărat că, într-o asemenea itineranță, finitudinea însăși ajunge să fie pusă în cauză. Dar limitele funcționează și ca „formă”, utilă, necesară chiar, în planul orizontalității noastre: în acest fel, doar, suntem o prezență. Limitările însă exprimă complezența față de propriile noastre limite, complicitatea cu ele, îngroșare a puterii lor restrictive. Limitările reprezintă afirmare de sine prin excluziunea celui alt. Aceste limitări trebuie dezapropiate. Omul trebuie să nu mai fie, din acest punct de vedere, o persoană individuală „în-

gustă", „închisă". De aici începe calea spre ipostaza părintelui spiritual. E ca și cum ar fi lăsate în urmă acele borne miliare, acele stele funerare ale „strămoșilor" care încearcă să te oprească. Există tentația de a socoti că pe toți acești strămoși ai tăi — daci, roxolani, romani, slavi... — ai datoria să-i continui. Ceea ce e foarte legitim. Se cere totuși ca în momentul „crucial" să te desprinzi: „lasă morții să-și îngroape morții". Trebuie să străbați fără oprire tot acest câmp presărat cu reperele limitative ale statutului tău social, național, religios chiar. Pot mărturisi că am avut prin mila lui Dumnezeu numeroase ocazii să întîlnesc asemenea oameni. Nu limitele lor dispar, ci limitările.

Limitele configurează. Limitele îți *propun*. Dar nu îți impun, pentru că atunci s-ar produce răsturnarea libertății și „stării" ființei. Limitele îți propun un chip. Or, cu excepția unei patologii narcisice, chipul este tocmai prima ieșire din limitare, prima depășire a limitării. Deoarece chipul este îndreptat „spre celălalt", spre dincolo de limitările individuale proprii. Eu pot *vedea* și astfel intru în comuniune cu totul. Chipul îmi permite să văd că sunt văzut.

Revenind așadar aici, chipul starețului se șterge. E o mare temă (chiar lăsînd de o parte cap. V din *Phänomenologie des Geistes*: un limbaj printre altele; putem lua ca referință și ilustrație și alte limbaje din câmpul larg deschis al cunoașterii reflexive).

Aș evoca, dimpotrivă, sursa esențială pentru „ștergerea chipului": e iarăși răstignirea Logosului pe Cruce (și numai pe Cruce!). Acesta e locul, după mine, unde se originează *tradiția chistică* — nu spun creștină, istorică. Crucea pe care trupul lui Christos face să fișnească sîngele și apa. Termenul *Evangheliei după Ioan* pentru săvîrșirea lui Iisus este *paredôken*: și-a dat Duhul. Duhul a stat deasupra apelor pentru a suscita, a „închega" creația. Duhul a umbrit Fecioara, găsindu-și

în sfârșit loc, pentru întreaga umanitate, în sînul ei. Acum, la răstignire, începe însă revărsarea Duhului. Iar pentru ca Duhul să se reverse, Christos trebuie să se șteargă în chipul său asumat terestru: „Dacă eu nu mă voi duce, Mîngîietorul nu va veni la voi” (Ioan 16, 7). Pe Cruce, fața lui Iisus era desfigurată: un chip „des-ființat”. Ceea ce trebuie luat nu ca o retorică a durerii, ci ca o retragere din limitările condiției terestre. Dumnezeu trebuie să se ascundă, să se efaseze, pentru ca noi să Îl căutăm. În felul acesta, neantul devine suprema atestare a ființei. Analog, atunci cînd starețul spune: „eu, nevrednicul”, nu o spune dintr-o falsă (sau reală) modestie. Cînd părintele Ioan afirmă că nu are nici o demnitate, el afirmă adevărul unei persoane cu chipul șters, disparent: „Într-adevăr, nu pentru că eu, făptură omenească cu însușirile și scăderile firii noastre, aș avea ceva deosebit, ci voia lui Dumnezeu, neasemuita voie a lui Dumnezeu. Ea este cea care m-a ales în ciuda nevredniciei mele; ea e cea care călăuzește pașii mei și odihnește peste mine, slujitorul Său.”

Paragraful 2b înscrie, aș zice, o nouă deschidere care marchează ritmul cuvîntului. E un fel de simetrie vie între deschiderea inițială din paragraful 1 și deschiderea din 2c, urmînd paragrafului de tranziție 2a. Între „Slavă și mulțumire fie aduse Domnului”, de la început, și „într-adevăr, nu pentru că eu... ci voia lui Dumnezeu, neasemuita voie a lui Dumnezeu m-a ales...” e o rezonanță simetrică, un dialog contrapunctic: prima deschidere o implică pe a doua, a doua o aplică pe prima. Unde? În ființa și înțelesul părintelui duhovnicesc.¹¹

¹¹ S-ar mai putea adăuga — ceea ce este relativ important — că aceste forme și formule de politețe sunt aproape rituale printre monahi. Ele pot apărea cîteodată ca ținînd de un fals ceremonial al smereniei: „eu, nevrednicul ieromonah...” Ceea ce a țîșnit dintr-o autenticitate originară se golește, prin obișnuință și familiaritate, de sens și devine formă mică = „formulă”. E prea mică pentru ca să-și mai poată încăpea conținutul.

Însă aici, structura lăuntrică și ritmica — atît de evidente — ne arată, cred, că vorbitorul se află într-o coerență intimă, riguroasă, de la primul pas și pînă aici cel puțin — o vom descoperi poate și mai departe — cu obiectul nespus conceptual, imposibil de sistematizat al acestui cuvînt: Cine sunt eu? Ce e aceea un părinte duhovnicesc? Care e ipostasul lui adevărat? Și care sunt revelațiile ce rezultă prin acest părinte, astfel dezvăluit — apărînd, adică, sub o identitate incontestabil perceptibilă?

Părintele duhovnicesc ilustrează un domeniu al ființei, o *condiție* a ei, echivalentă categoriei de „trimis”. E o categorie aflată dincolo de orice determinare spațio-temporală. Starea și mișcarea sunt, înlăuntrul ei, simultane. Părintele duhovnicesc — asemenea îngerului — *stă ca trimis* (*sedebit solitarius et tacebit*: trecerea se consumă dincolo de tăcere; „stă” și „trece”). E un *trimis statornic*. E așadar o combinație paradoxală între itineranță și sedentaritate. Monahul e statornic doar cîta vreme se păstrează în mișcare, „mobil-izat”, „pe cale” (vezi *Pelerinul rus...*), refuzînd orice densificare, orice solidificare (inclusiv aceea, prea familiară, a prezenței: aici e diferența dintre părintele duhovnicesc și confesorul clasic, care e necesarmente stabil, mai „așezat”).

Caracteristica specifică a trimisului e aceea că e „trecător”: *trece* și lasă o urmă care *te trece* spre un alt statut. Numai ceea ce se mișcă, ceea ce trece lasă o urmă. Și orice text sacru, de pildă textul pe care îl analizăm, e urma a ceva care nu mai e de față (sau care, de față fiind, n-are identitate proprie). Ce îți trece cel care trece? Îți trece *tradiția* (*paradosis*: ceea ce se dă „pe deasupra” — *para* —, nu după o mecanică liniară).

Apofatism existențial

E o ipostază de tensiune senină, paradoxală, cum vedem în 2c: părintele duhovnicesc nu posedă nimic propriu care l-ar putea pune în situația de a pretinde — pentru el — achiziționarea acestei calități. Un paradox prin esență irezolvabil pentru că el însuși — paradoxul în sine — constituie unica soluție a ceea ce nu poate fi soluționat nici logic, nici dialectic. Paradoxul constă în faptul că, cu cât omul e mai nevrednic, mai dezapropriat, mai „impersonalizat”, cu atât mai mult poate da „loc” (topos noetic) și pune în act ceea ce constituie singura sa justificare: lucrarea, acțiunea lui Dumnezeu realizată prin intermediul său. O acțiune minunată, „neasemuită” spune el, care în 2c este rezumată foarte abrupt și poate nu destul de explicit pentru cineva care ascultă cu atenție, dar nu cu pasivitate sau reverență pioasă. Revenind, există undeva, în interiorul părintelui duhovnicesc — și în fiecare om care e „în lume” și, în lume fiind, se „visează” ca atare — un *nod*, un nucleu de paradox care face ca omul să fie cu atât mai plin cu cât se golește mai mult. Nu e extraordinar ceea ce spun, dar este extrem de vast și, mai ales, extrem de caracteristic pentru un *apofatism existențial* care — personal am avut de a face cu asemenea situații și am fost izbit de sensul lor — e propriu tradiției ortodoxe.

Nu e doar apofatismul considerat ca o *via eminentiae*; aceasta constituie, pînă la urmă, tot o formă — deturnată însă — de logică, o negare corectivă a *physis*-ului: dincolo de lumea fizic perceptibilă poți ajunge doar negînd vizibilul pentru a atinge palierul superior. Nu e nici apofatismul clasic — *via negationis* cu *alpha privativum* — care rămîne și el înăuntrul unei operați-

uni noetice, rectificînd doar fericit limitele catafatismului banal, cotidian — forma însăși a identității și stabilității noastre logice, pur umane.¹² În tradiția ortodoxă, adevăratul apofatism este în primul rînd existențial și antinomic; nu e negativ, ci operează în simultaneitatea unor posibilități antinomice; de aceea sigla sa veritabilă este Crucea, semn al Învierii tocmai pentru că este loc al morții. Spun toate acestea foarte rapid (le-am dezvoltat în alte scrieri) pentru a releva și a situa semnificativ conștiința părintelui Ioan de a fi un monah „trimis și străin”. Prin dezapropriere, el suscită o *actanță* (nu o acțiune): în recipientul golit de limitările eu-lui său se poate manifesta lucrarea Proniei. Nu e vorba aici de o acțiune personală, ci de punerea în act — în chiar momentul în care vorbește — a unui adevăr care îl depășește și îl constituie, adevăr evident ireductibil la „firea noastră cu însușirile și lipsurile ei inerente”. Și fiind astfel, adevărul în chestiune nu poate fi discutabil, pus la îndoială.

Aici încep revelațiile ipostasului, ale „statutului” de părinte duhovnicesc. Față cu acest adevăr, părintele Ioan e complet „nevrednic”, dar, în virtutea apofatismului existențial, el e capabil să creeze o breșă, să deschidă vederea spre ceea ce va urma în paragraful 2d. Textele spirituale autentice nu sunt „compuse” cu distanța autorului care își gîndește și hotărăște demersul; ele sunt, încă o dată, locul privilegiat al unei actanțe pentru care vorbitorul este doar gazdă și mediator. Textul nu e grevat nici de formalismul unei obligații

¹² În acest punct, Platon a fost primul mare combatant pentru drepturile rațiunii naturale împotriva abilității sofistilor care făceau să explodeze identitatea și stabilitatea gîndirii umane. Nietzsche spune de aceea foarte bine că sofistii ar fi putut da, eventual, o altă formă gîndirii; însă dacă ei ar fi izbîndit, rezultatul, istoric și social, ar fi fost o cu totul altă societate (sau „non-societate”).

rituale.¹³ Aici se distinge foarte simplu, în limpiditatea și transparența textului — deci și a ethos-ului —, starea de rugăciune: tocmai pentru că părintele Ioan vorbește despre ceea ce îl constituie ca maestru al rugăciunii minții și inimii.¹⁴

Moștenirea

În acest punct, urcușul lăuntric al textului, vizibil de la început, devine tehnic perceptibil, transformând cuvîntul — așa cum spuneam — într-un mic tratat de metodologie, de *met'hodos* („drum împreună”, aici cu maestrul rugăciunii). Drumul începe „nel mezzo del camin di nostra vita”, adică în tinerețe. Viața noastră se măsoară sub aspectul durată, ca un drum. „Spațiul” posibilităților ei inițiale e transformat în „timp” pentru a putea fi parcurs. Iar la sfîrșit, timpul se transmută în spațiu: *hier ist die Zeit zum Raum geworden* (*Faust II*), *Și timp nu va mai fi* (*Apocalipsa 10, 6*). Se sfîrșește lumea și succesiunea; simultaneitatea (izotropia) e proprie spațiului, nu timpului. Or, care este începutul real al succesiunii în timpul personal responsabil? E tinerețea. Despre ea ne vorbește cuvîntul: „Din chiar vremea tinereții mele, dulcea energie a Proniei a binevoit întru inima mea și, pe calea mîntuirii mele, mi-a dăruit binecuvîntarea purtătoare de har a Moștenirii”

¹³ Așa cum fac prietenii noștri rabinii și *sopherim*-ii cînd copiază textul sacru și, ajungînd la IHHW, se opresc, își schimbă pana, pun o cerneală deosebită, ridică mîinile ritual și abia apoi pot așterne numele pe hîrtie.

¹⁴ Ultimele film al lui Tarkovski — *Sacrificiul* —, de pildă, nu făcea aluzie la rugăciune; era *făcut în stare de rugăciune*. Rugăciunea, pentru mine — spunea Tarkovski — este felul, puțința de a-l simți pe Dumnezeu, de a te ruga Lui și în afară de intrarea în biserică. E ceea ce spun și călugării pustiei: un călugăr care se roagă numai cînd se roagă, acel călugăr nu se roagă deloc.

(2d α). Ne aflăm în inima textului venit prin inima vieții și a pelerinajului terestru mărturisite de părintele Ioan. Paragraful 2d prezintă trei trepte, trei momente, trei geodezice așa spune. Dar, pentru a-l plasa mai bine, așa vrea să anticipez puțin și să mă refer la ceea ce îi urmează: „Despre toate acestea v-am vorbit prin cuvânt viu de mai multe ori și vă voi mai da fără îndoială și alte amănunte. Deoarece «multe vom grăi și nu vom ajunge la capăt, dar sfârșitul cuvintelor noastre este Domnul întru toate» cum spune, ca pentru acestea, fiul lui Sirah în *Cartea Înțelepciunii* (43, 31). Și tot el adaugă atît de potrivit: «Preamărindu-l, noi ce vom putea?»”(2e).

E ca o aparentă retragere, ca o sistolă, ca un reflux după cele trei indicații și dezvăluiri cuprinse în 2d. În momentul în care te-ai aștepta să continue sau să expliciteze, vine dimpotrivă retragerea, chiar un fel de eschivă: „Despre toate acestea v-am vorbit prin cuvânt viu de mai multe ori și vă voi mai da fără îndoială și alte amănunte.” E un moment de aparentă cădere de tensiune asupra căruia nu insist; vreau doar să îl semnaliez. E extrem de încărcat de revelații asumate, organice, foarte coerente. Pentru că, pînă la urmă, părintele Ioan relativizează el însuși, surprinzătoarea, prețioasă — și poate aparent prezumțioasă — sa dezvăluire din paragraful precedent. Și alege în mod semnificativ, pentru a o relativiza, texte puțin cunoscute, cărți necanonice — *Ecleziasticul* lui Sirah.¹⁵ După plinătatea adusă de 2d urmează o retragere în discreție, un fel de reînnoită ascundere.

¹⁵ Există un fel de *Scriptură* a monahului, deosebită de cea a altor categorii de cititori. E o *Scriptură* care te însoțește pe cale, care face parte dintr-o căutare vie și îți revelează sensuri, îți răspunde cu locuri mai puțin aparente, mai puțin „clasice”, așa zice chiar mai puțin „ortodoxe”. De ce? Pentru că acești călugări itineranți, acești monahi pelerini se află ei înșiși într-un spațiu unde cuvintele, referințele, amintirile au altă înjghebare, altă articulare decît cele dintr-o lume sedentară.

Revenim la 2d: mi se pare — nu sunt sigur — că, vorbind în 2d α despre tinerețea sa, părintele Ioan face un act de recunoaștere, de reatestare și de recunoștință a faptului că a fost subiectul unei duble alegeri: „ea m-a ales” și „ea îmi călăuzește pașii” (în 2c).

„Din chiar vremea tinereții mele, gingașa energie a Proniei a binevoit întru inima mea”, „s-a sălășluit în inima mea”. În tinerețe poți fi, în această privință, doar cel care primește; poți doar fi deschis spre darul, spre harul pe care părintele Ioan îl numește, foarte semnificativ și discret, „energia Providenței”. Ceea ce arată o foarte firească și lipsită de emfază fidelitate față de vocabularul și noimele tradiției isihaste. Nu e o fidelitate „oficială”, sociologică, ci trăită — dovadă stînd felul cum el referă această energie la Providență, numele Dumnezeirii pe care l-am mai întîlnit și care angajează, din Dumnezeire, aspectul de sinergie anticipativă pentru că deschide calea, o trasează dinainte și are grijă de tine de-a lungul ei. Iar răspunsul tău intră într-o legătură sinergică cu Providența, e *synergazoume*, cum spune Pavel. Succesiunea: tinerețe, energie și Pronie care s-a sălășluit în inima lui constituie mărturisirea foarte simplă și calmă — fără complexe sau scrupule — a conștiinței faptului că a fost atins de har și că a devenit loc de har. Subliniez încă o dată, în 2d α se vorbește numai de lucrarea harului asupra părintelui Ioan, nu și de răspunsul pe care el îl dă. În felul acesta, el e lansat pe calea mîntuirii.

Și acum intervine o revelație pe care aș numi-o atît de prețioasă încît atinge chiar necrezutul în contextul dat: „pe calea mîntuirii mele, mi-a dăruit binecuvîntarea purtătoare de har a Moștenirii”. Cînd eram la Antim, vorbeam între noi, referitor la acest pasaj, despre „rostirea charismatică a Moștenirii”. Sunt grupate aici, într-un nucleu dens, elementele miezului tainic al

tradiției isihaste, cele despre care nu se vorbește și nu se știe prea mult nici chiar în Ortodoxie. Discreția e impusă de însăși natura lor tainică, față de care există datoria de ocrotire în raport cu comunitatea globală.¹⁶ Ele se referă la „gnoză” (într-un *hapax* din *Romani* 10, 2 apare termenul de *epignosis*: a recunoaște, a scruta, a supune discernământului) și sunt înscrise în cuvînt, în limbaj, prin tema intrării în viața de rugăciune isihastă, rugăciunea minții și a inimii. Plinătatea harică și plinătatea de cunoaștere a rugăciunii devin accesibile din momentul cînd sunt dăruite prin binecuvîntarea Moștenirii.

Dacă am profesa una din științele actuale ale exteriorității — antropologia de pildă — am putea spune în mod stupid că ne aflăm în fața unei evidente continuități: în anul de grație 1946, descopeream o „etnie” care mai păstrează pe casele ei unele misterioase motive arhaice...

Referitor însă la perioadă, aș vrea să spun un lucru interesant: ea coincide cu o redeschidere a atenției (nu spun a curiozității) — și cu o discuție aferentă — asupra structurii de taină inițiativă specifică vieții spirituale. René Guénon, în primul rînd, a pus problema transiterii inițiatice pe care, bineînțeles, mulți au preluat-o și au deformat-o cum s-au priceput. Îmi apare ca o coincidență semnificativă formularea publică a acestor chestiuni tocmai în momentul apariției la noi a părintelui Ioan, care afirmă că, pe drumul mîntuirii, a avut parte de ceva ce se cerea dus, prin el, mai departe, transmis ucenicilor ca o Moștenire. Moștenire a ce? A științei și a trăirii rugăciunii inimii, adică a unei forme sau ipostaze tainice de înaintare pe calea duhov-

¹⁶ Reîntîlnim aici distincțiile, fără separare, despre care am mai vorbit și pe care sf. Pavel însuși le legitimează făcînd deosebire între spirituali, psihici și hilici.

nicească ce se dăruia prin *binecuvîntare* și numai prin binecuvîntare.

Sunt lucruri de mare gingășie, lucruri care țin într-adevăr de mister; cînd spunem mister nu ne referim în primul rînd la aspectul de „interdicție”, ci tocmai la gingășia, la „subțirimea” sensului și naturii acestei binecuvîntări. Discreția se asociază în mod firesc gingășiei. Dar există și aici anumite prescripții — au trecut peste 40 de ani de la rostirea cuvîntului părintelui Ioan — și iată că împrejurările se mlădiază și zodiile se pleacă, se „înduplecă” (ce frumos sună în românește!); lucrurile pot fi trecute, cu îngăduința Domnului, în cuvînt, dar nu trădate în inima și conținutul lor. De aceea, despre anumite înțeleșuri, vom vorbi; altele vor fi ținute mai departe sub discreție; pe cît se poate...

Păzitorii moștenirii

Există deci o tradiție, luată în sensul de predanie vie, centrată pe transmiterea *nemijlocită*, de la părinte la ucenic, a științei și practicii rugăciunii minții; ea constituie substanța medulară a vieții isihaste. În accepția Ortodoxiei, rugăciunea nu se rezumă însă și nu e rezervată călugărilor; rolul lor special e acela de păzitori ai transmiterii ei autentice. Călugării sunt *hassassinii* (iertăți-mi termenul — dar e foarte potrivit!) tradiției, ai predaniei rugăciunii inimii și minții¹⁷. Pentru că pri-

¹⁷ *Hassassin* vine de la *assas* — veghetor, păzitor. Călătorind spre India în sec. al XVIII-lea, voiaj din care a adus *Avesta*, Anquetil Duperron a auzit despre hașiș și despre *hassassini* și a transmis posterității occidentale această corelație spectaculoasă dar falsă. De mai multe decenii se știe însă că *hassassinii* erau o sectă mistică ismaeliană centrată pe tradiția cavalească de tip zoroastrian, trecută în Islam. Yves Ponsoye vorbește în *L'Islam et le Graal* (Arché, Milano, 1974), citîndu-l pe R. Guénon, despre *hassassini* ca fiind „Păzitorii Pămîntului Sfînt”, ai Țării Sfinte. O Țară Sfîntă care implica

mesc darul „binecuvîntării purtătoare de har a Moștenirii”: ca știință și practică.

Păzitorul de veghe al predaniei duhovnicești se cere a fi, după cît se pare, un străin, un necunoscut. Aproape inaparent. Sau, am putea iarăși evoca: „adevărul spus prin gura copiilor”. Avem de a face și în cazul acesta cu un paradox: *infans* (copil) e cel care nu vorbește, cel ce e fără cuvînt: in-fans¹⁸. Gura copilului nu e o gură vorbitoare — conceptual și logic. Autorul cuvîntului se rînduiește (în lb) sub regimul acestei taine a tainelor. A fi necunoscut poate fi interpretat și mai tare: a fi invizibil. Nu în sensul de imperceptibil optic. Ci, ca și „necunoscutul”, un personaj imposibil de sesizat, de obiectualizat, de clasat și chiar de înțeles. Păzitorul de veghe al tradiției poate avea aparența cea mai simplă, însă natura cunoașterii care îi este dată în seamă face din el un atare personaj.

Palestina vizibilă, dar nu se reducea deloc la ea. Era mai ales un fel de continent *imaginal* (*al-mithâl*) unde se întâlneau, într-un fel sau altul — și nu întotdeauna foarte limpede, dar nu aceasta ne interesează aici — toți cei ce erau „cavaleri”, în sensul ritual al cuvîntului, adică inițiați în tainele prezenței centrale și misterioase care trebuia apărută, care trebuia păstrată, respectată și onorată. În jurul ei s-au întâlnit cu templierii care erau și ei niște luptători pentru Țara Sfîntă, pentru Țara Spiritului. O cronică, vorbind despre înfruntările dintre templieri și musulmani, le numea: „...acest război care seamănă, atît de ciudat, cu iubirea”. Ponsoye notează existența, într-un vitraliu al catedralei din Chartres, a unui cuplu de cavaleri — un arab și un templier — care se înfruntă cu lănciile; acestea se frîng și fac un triumfi simbolic. Sunt adevărate semne și „lăsăminte”, cum spuneau pe vremuri cronicarii, urme vizibile ale Moștenirii pe care am fi stupizi să nu le luăm în seamă.

¹⁸ În paranteză fie spus, cultul lui Iisus copil — după noi, foarte discutabil din punct de vedere doctrinar, dar eficace în plan psihologic, emoțional și social — a fost conceput și extins de ieziuiți în mod deliberat, ca o reacție în fața societății post-carteziene. *Cogito ergo sum* li se părea că amenință evlavia și inocența. Nu fac un proces postum. Pentru ei, evlavia și inocența reprezentau mai ales capacitatea de a te integra în sociologia Bisericii, în obediența și în etica ei. *Infans* vine, prin negație, de la *fari*, *fatum*: a (te) rosti. Iar ceea ce se rostește o dată, definitiv, devine *fatum*, destinul.

Paradosis (ca și alte forme de viață tradițională) nu definește ceea ce se predă liniar, vizibil și cantitativ. Nu e o translație, ci o transmitere; *paradosis* este ceea ce „trece prin”, „dincolo”, în Duh. Transmiterea concretă, de la o persoană la alta, suscită de fiecare dată o transmitere verticală, zenitală (*para*, prin „invizibil”, am putea spune).

Și aici reîntîlnim locul esențial al paternității spirituale — împlinirea, consumarea ei ultimă. Paternitate care o sublimează pe cea fizică. Rilke vorbește undeva, în *Elegiile duineze*, despre „fluviul sînge”: viața se transmite prin sînge. El e împletirea, confluența a două fluvii, a două curenți numite, în mod obișnuit, bărbat și femeie; sîngele îi apropie și îi duce mai departe. Ca să deosebim însă paternitatea spirituală de cea trupească aș evoca o apoteogmă a părintelui Longin din pustiul Tebaidei: „Dă sînge și primește Duh.” Acesta este, în fapt, modelul chistic: numai pe Cruce izvorăște, o dată cu sîngele, Duhul. Am mai amintit de termenul *Evangheliei lui Ioan* pentru săvîrșirea lui Christos: *paredôken* — și-a dat, și-a transmis Duhul. Ceea ce se transmite de atunci înainte în tradiția chistică, inițiată pe Cruce, este Duhul. Pînă atunci Duhul nu-și revărsase cu plenitudine apele sale vii în lume. În paternitatea spirituală moștenirea, țelul transmiterii este să devii „fiu în Duh”. Substratul tău psiho-somatic se menține, dar e învăluit de Duh. Trupul continuă să mănînce, să doarmă, să meargă la spital etc..., dar conține un germene nou de Duh. Posesiunea veritabilă a acestui nucleu definește pe părintele duhovnicesc. E în așa măsură decisiv încît ajunge, în anumite cazuri, să inverseze rolul ucenicului și al părintelui. Avva Moise, de pildă, cere sfat ucenicului său Zaharia și acesta se miră: „Tu mă întrebi, părinte? Zis-a lui bătrînul: ...am văzut pe Duhul Sfînt pogorîndu-se peste tine și dintru

aceasta sunt silit să te întreb" (*Pateric*, Pentru avva Zaharia, 3). Agentul, actantul și actatul este, aici, Duhul. Acesta se cere transmis de părintele duhovnicesc. Și el o face printr-un act semnificat fizic care este binecuvântarea. E o tematică extrem de largă, o imensă tematică pe care nu o putem ocoli.

Binecuvântarea

Să zăbovim puțin și să scrutăm sensul „binecuvântării”. Banal, unanim vorbind, binecuvântarea este, pentru conștiința noastră imediată, un mic ritual cuprins în practica ecleziastică curentă („blagoslovenia” limbajului popular românesc). Teologia catolică, ce a clasificat și sistematizat aproape totul, ar vorbi despre un sacramental, un mic sacrament.

Noi vom începe prin a spune că binecuvântarea este întotdeauna *orientată*: vine de la o sursă și vizează un recipiendar. Pe această semnificație inițială adăugăm că noțiunea de binecuvântare presupune esențialmente un *dar*: nu e nici negociată, nici introdusă într-o relație synamalgmatică, contractuală; e revărsare gratuită.

Pe de altă parte, conceptual, intervine *funcțiunea operantă a cuvântului*. În actul binecuvântării, cuvântul e purtat dincolo de statutul său cotidian „profan” și intră într-o zonă de o cu totul altă calificare: e o *binecuvântare*. Nu o simplă cuvântare, fie ea plină de în-sușiri. Mi-aduc aminte că Nietzsche spune undeva: „Religia este arta de a citi rău” (altminteri spus, alături de text). La care am adăugat (foarte modest!), într-un comentariu: „a citi rău e, poate, calea spre *bine cuvântare*”.

Sensurile termenului în limbile indo-ariene este convergent: *Segnen*, în germană, are semnificația de plinătate, de fericire, de mîntuire. La fel englezescul *bless*-

ing. Nu mai vorbim de termenul latin *benedictio* și de cel grec, echivalent: *ευλογία*. Cu semiții e mult mai complicat. La evrei e *baruk*. *Baruk ata Adonai Eloheinu, melek ha olam* („Binecuvîntat fie Domnul Dumnezeu nostru, regele lumii”). Așa începe orice rugăciune ebraică. Există un alt loc, anterior și original, al benedicțiunii biblice, asupra căruia vom reveni: este binecuvîntarea patriarhului Iacob asupra fiilor lui Iosif. Rădăcina siriacă e *baraka*. Ea rămîne încă misterioasă. Se spune „a face să barakeze o cămilă” (iertată-mă, eu vin cu deșerturile mele arabe în spate!); — *baraka* ar însemna actul de plecăciune, de îngenunchere: înseamnă a te pune în situația de receptare, de primire a unei puteri, a unui dar, a unei sarcini.

Ceea ce caracterizează specificul enigmatic al expresiei și actului este că, pe de o parte, ele fac să intervină cuvîntul, bine-*cuvîntarea* și, pe de altă parte, cer intervenția neapărată a trupului și mai ales a celei mai active părți a sa: *mîna*.

Dacă ne îndreptăm și mai departe, către începuturile cosmice, am invoca două prezențe relevante: tradiția semită și cea sanscrită. În ambele, binecuvîntarea acompaniază actul—origine al creației, îi este coextensiv. S-ar spune că, de la ivirea „originală” a creației — sau a manifestării în terminologie sanscrită, ceea ce nu prejudiciază în nici un fel conceptul de creație — e necesară, în mod imediat și coextensiv, o confirmare, o „calificare” a cosmosului. Divinitatea sau Cuvîntul său revelat trebuie să consimtă la această „exteriorizare” și să declare explicit desăvîrșirea operei sale. Binecuvîntarea este primul articol al unei gramatici a consimțămîntului față de manifestare. În primul capitol al *Genezei*, în *Bereshit bara Elohim*, de pildă, se spune la sfîrșitul fiecărei zile: *wa iarae Elohim ki tob* („și Dumnezeu a văzut că e bun – bine”). În fiecare din cele șase zile se desfășoară această gramatică a consimțămîntu-

lui divin la manifestarea, autonomă de acum, liberă în structurile și ritmurile sale. Binecuvântarea are funcția de sigiliu: ceea ce e binecuvântat e instituit astfel în plinătate deschisă devenirii. E pecetea finală despre care vorbeam și în legătură cu „ființa”: la Maxim Mărturisitorul, „ființa” este *εὖ-εἶναι*, nu doar *εἶναι*. Binecuvântarea constituie un act de încuviințare, deci de calificare, care depășește nivelul *physis*-ului. Prin binecuvântare se poate instala o comunicare între spirit și *physis*. *Ens et bonum convertuuntur* spuneau cei care se situau încă în transparența acestei semnificații a binecuvântării (gînditorii Evului Mediu occidental).

Dacă mergem spre celălalt capăt al *arché*-ului dezvăluit de tradiție și de textul sacru — în zona sanscrită — găsim un cuvînt perfect echivalent cu *ki tob: e su asti*. De unde „swastika”: pecete cosmologică în cazul unei tradiții care nu angajează cuvîntul personalizat al lui Dumnezeu, precum tradiția abrahamică. În raport cu tradiția ulterioară, monoteistă, care apropia pe Dumnezeu de manifestarea umană pentru a culmina cu actul cel mai dificil de realizat — Întruparea —, punctul de vedere cosmologic hindus — *samkhyā* — își situează vîrfurile și excelența în viziunea cosmosului ca „semnificat”, ca purtînd semnătura divinului, fără a o referi însă la ordinea personalizată a divinului. La hinduși cosmosul *este* pentru că este bun, pentru că e încuviințat și declarat ca atare prin cuvintele *su asti* (e bun). Comentariile brahmanilor spun că, la fiecare rotație a swasticeii, la capătul fiecărei rotații cosmice se spune: *su asti*. Ceea ce corespunde perfect ritmului zilelor *Genezei*. Sunt primele amprente, primele trăsături ale binecuvîntării, convergente în hinduism și în tradițiile monoteiste: în ambele, binecuvîntarea e forma consubstanțială și culminantă a manifestării.

Același sens e cuprins iarăși, atingînd unicitatea, în înfîlnirea dintre Christos și Cruce. Sigur, în mod curent

se vede în acest episod durerea, poporul împrejurul suferinței — lucruri de la sine înțelese și mereu demne de co-memorare. Dar nu trebuie uitat că, într-un anumit fel, Christos alesese Crucea și Crucea îl alesese pe Christos. Din această îmbrățișare se naște universalitatea Creștinismului și a predaniei creștine. Ultimul cuvânt christic pe Cruce — *tetelestai*: „împlinitu-s-a”, „săvârșitu-s-a” — e suprema confirmare, binecuvântarea unei creații restaurate, mai mult, *reorientate*. Și în acest act intervin verbul și gestul: e aici o Cruce în cuvântare, un Logos crucificat¹⁹.

Spuneam că, în *Geneză*, binecuvântarea își găsește un loc pivotal în episodul binecuvântării patriarhale a lui Iacob (48, 14): Iosif îi aduce pe Manase și Efraim, iar Iacob îi binecuvântează petrecându-și mâinile una peste cealaltă, în cruce. De atunci, în Biserica ortodoxă (nu și în cea romano-catolică), arhiereul binecuvântează tot așa, în cruce. Mîna se unește cu verbul și în cazul acestui arhetip biblic al binecuvântării.

Există și o referință iconografică esențială: Hristos Pantokrator din cheia de boltă a bisericii. Bolta e cupola, triunghiul sferic al manifestării cosmice, cerul lumii — de unde se coboară asupra pămîntului binecuvîntările divine. Christos binecuvântează cu o mîna, iar cu cealaltă ține Evangheliarul, Cuvîntul liturgic. Noi traducem de obicei Pantokrator cu Atotputernic, *Omnipotens*. Dar în română, în liturghia ortodoxă este foarte bine tradus prin Atotțiitor; *Omnitenens* nu *Omni-potens*. Același sens m-a izbit în arabă: Dumnezeu e *Dhabet al-kull*, Cel ce ține totalitatea. Or, ce înseamnă a ține, a purta manifestarea? Manifestarea s-a făcut prin Cuvînt, dar și, metaforic vorbind, prin mîna, prin

¹⁹ Grecesul *stauros* urmează sanscritul pur *sthau* (J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1989, vol. I, p. 1009): ceea ce e înfipt, perfect stabil, întemeiat, *axis*. *Stat crux dum volvitur orbis*: e vechea deviză a ordinului cartusienilor, *Les Chartreux*, eremiți ai Bisericii catolice.

degetul lui Dumnezeu. *Demiourgos* implică ideea unei modelări, a unei plasmări: *Bereshit bara Elohim ha shamaim ve at ha aretz* — a plăsmuit, a făcut intervenind cu mîna, membrul prin care se prelungește și în afara trupului o organicitate în act: forma. Mîna e cea care susține această plăsmuire. Mîna poate împlini, poate distruge (în sanscrită, mîna — *hasta* — ținînd lancea), poate mîngîia, dar mai ales poate susține. Îmi îngădui să convoc aici versurile unei „grave” poezii a lui Rilke, *Herbst (Toamnă)*:

Uită-te împrejur: totul cade.

Mîna asta cade și ea.

E o cădere universală

Căreia nimeni nu-i poate rezista.

Și totuși, e întotdeauna cineva

A cărui suavă mîna

Acestei universale căderi stavilă pune.

În Pantokrator, să citim deci: *Omnitenens, main-tenir*, puterea de a menține.

*

Am putea introduce, în legătură cu binecuvîntarea, o temă adiacentă, o temă dezbătută în anumite cercuri totuși demne de luat în seamă, dar situate în afara circuitului public. S-a pus, anume, problema dacă transmiterea, predania de har din Creștinism e tot atît de reală și eficace ca în cazul formelor inițiatice de transmitere din alte tradiții. Aici intervin limitele lui René Guénon, un om altminteri demn de admirație, căruia nu vom sfîrși să-i fim recunoscători pentru tot ceea ce a „aruncat” în limbaj occidental, provenind din alte orizonturi ale tradiției nu impropriu denumită „metafizică”. E ciudată uneori incomprehensiunea — generată pur

și simplu de lipsa de informație și de dificultatea pe care o avem toți probabil (dar nu toți neapărat), de a ieși din schematismul confirmat, instaurat, verificat, atrăgător prin faptul că ne regăsim perfect în el și putem privi, după armonia schemei propuse, tot restul lumii. Guénon susținea că inițierea este transmiterea unei cunoașteri — ceea ce e perfect adevărat — destinată realizării spirituale, iar nu unei trăiri „religioase” unanime. Nu o face în nici un caz din orgoliu, din superioritate; însă consideră că inițierea urcă la o tradiție de taină, care se apără prin însuși misterul său de orice profanare și că, pentru restul lumii există, foarte eficace și conform posibilităților comune, riturile exoterice. Distincții similare se găsesc de altfel și la Părinții Bisericii: Vasile cel Mare vorbea, și el, despre o cunoaștere de taină, o cunoaștere de arcană (cf. *infra* p. 123). Limitativă la Guénon este afirmația că, pentru Creștinism, a existat o predanie inițiatcă pe care însă el a pierdut-o; totul este acum exoteric (doctrină, rit, trăire). Pentru Islam se recunoaște, în schimb, conservarea aspectului inițiatc.

F. Schuon a intervenit și el în dezbateri nuanțând: botezul și binecuvântarea sunt realmente rituri de inițiere care, în condițiile modernității, nu mai pot fi maxim actualizate; rămân chiar de cele mai multe ori la nivelul simplei potențialități. Totuși, în aceste cercuri, binecuvântarea e considerată ca distinctă de o veritabilă inițiere²⁰.

²⁰ Cei ce sînt cu adevărat receptivi (ne îngăduim să spunem chiar așa!) la datele tradiției musulmane s-ar arăta, credem noi, mult mai puțin categorici în această privință. Citatul ce urmează nu e decît unul dintr-un șirag fără sfîrșit, și ne vine de la 'Umar Suhrawardi (m. 1234): „Prin influxul spiritual, adică binecuvîntarea — *baraka* —, ce-l transmite discipolului în pactul inițiatc, *shayk*-ul inaugurează filiația cerută de cea de-a doua naștere.” (Citat figurînd într-un text încă inedit despre: *Les maîtres spirituels en Islam à l'époque de la naissance des confréries*, comunicat nouă de autor, M. Chodkiewicz, martie 1996.) Am vrea să mai adăugăm, ca o indicație poate prea concisă — și tot în contextul viziunii guénoniene — că Învieria chistică, eschaton realizat, se situează *extra-* sau *meta-*tradițional. Altminteri spus, nu se mai referă la o tradiție delimitată. Evident, primii ținui să înțeleagă aceasta cu adevărat sunt creștinii...

Or, trebuie să insist: binecuvîntarea de care vorbește părintele Ioan este un ritual de transmitere, așa spune de inițiere duhovnicească. El a dat — și cei convocați au primit — această moștenire. A primi însă moștenirea nu înseamnă că ai și realizat-o; e un dar care, de la transmitere, îți aparține incontestabil și indelebil, însă responsabilitatea lui revine exclusiv de aici înainte persoanei care a primit-o. Inițierea e întotdeauna reală și nu te mai părăsește niciodată; dar e dată ca nucleu al unei potențialități ce rămîne să fie desfășurată, actualizată. Isihaștii spun că botezul e prima dăruire de har și că, apoi, rugăciunea inimii și darul lacrimilor intervin ca un al doilea botez — „lucrător”, în act. (Să ne reamintim de sf. Simeon Noul Teolog.) A realiza potențialitatea oferită de Botez înseamnă să achiziționezi *conștiința Duhului Sfînt*, fără de care — spune Simeon Noul Teolog — nu ești cu adevărat creștin.

Inspirul dexologic și extensia luminii

Paragraful 2 se încheie, așa cum anticipam, cu sistola din 2e: un inspir, o sfială, am spune, care stăvilește abundența mărturisirii și încearcă să domolească vibrația, pasiunea duhului. Elanul spiritului e atît de intens pentru că participă la un discurs interminabil, fără de sfîrșit; nu din rațiuni cronologice, ci meta-fizice: termenul său este Dumnezeu. Nesfîrșirea discursului nu înseamnă, evident, o deficiență; e condiția însăși a progresiunii infinite spre „concluzie”. Iar concluzia e Cel prezent la început, pe parcurs și în finalul cuvîntului: Dumnezeu de dincolo de rostire. Cu rigoarea unei funcțiuni geometrice, părintele Ioan încheie: „Preamărindu-l, noi ce vom putea?” Față de limita, în *deschidere* nesfîrșită, a cuvîntului, el trece la nivelul doxologiei, al

preamăririi. Doxologia e mai potrivită aici fiindcă e meta-noeză, e prezență de lumină, deci de împărtășire. Împărtășire așa cum apare ea în Ioan 15, 5: „Eu sunt vița, voi mlădițele. Cel ce rămîne în mine și Eu în el, acesta aduce roadă multă...” O situație spațial nereprezentabilă, un fel de *perichoresis*. Fizic, dacă cineva e conținut, nu poate fi și conținător al celui ce îl conține. Totuși, în acest caz, se poate. Iar Lumina este, înaintea Cuvîntului proferat, cea care „luminează pe tot omul ce vine în lume” (Ioan 1,9). Ființa fizică, și cea metafizică, sunt funcție de lumină. Se intră într-o doxologie a Luminii și a veșniciei. Mai extins și mai intens scrutat, textul părintelui Ioan ne confruntă aici cu o evidență, poate cu originea radicală a oricărei evidențe: aceea care face posibilă percepția clară, incontestabilă a *prezenței*. Această sesizare a prezenței apare aici ca fiind — fizic și metafizic — funcție de lumină.

Mă simt îndemnat să evoc în acest loc numele, opera și tradiția unui mare gînditor arab — între geometru, algebrist și filozof — purtat, cum era cazul în Islam, de o credință vie și lipsită de ezitări, de clătinări: e vorba de Alhazen ibn al Haytham, care a trăit în sudul Irakului, între Irak și Iran, pînă în anul 963 al erei noastre. Își dobîndise supranumele — era vorba în fond despre o desemnare, o apozitie — de „geometru al luminii”. Într-un fel care m-a entuziasmat și mă entuziasmează încă, el a afirmat și a demonstrat că „lumea se întinde pînă acolo unde se întinde lumina”. E un adevăr pe care teoriile cosmologice recente, începînd cu teoria relativității restrînsă și continuînd cu cea a relativității generalizate, l-au redescoperit într-un anumit fel și pe alte căi. Încă și mai remarcabil, ar trebui reamintit că termenul de „lume” provine, în limba română, din denumirea luminii, că lumea are pur și simplu o origine luminoasă. În italiana poetică ceva

mai arhaizantă, de altfel, lumina e *lume* (în limbaj curent: *luce*). De pildă în faimoasele terzine din *Paradis* (X, 133-138), unde Dante îl întâlnește pe Sigier de Brabant, unul dintre marii logicieni scolastici ai Evului Mediu latin: „Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo/ è il *lume* d'uno spirto, che in pensieri/ gravi a morir gli parve venir tardo:/ essa è la luce eterna di Sigieri,/ che, leggendo nel vico degli strami,/ sillogizzò invidiosi veri.”

„Cosmos” și „mundus”, în alte zone lingvistice, au de asemenea o legătură puternică, implicită, cu ideea de catharsis, cu purificarea pe care o exercită agentul luminos: lumina desprinde creația din tenebre, din haos. „Mundus” se opune lui „immundus”, adică „necuratu-lui”, tenebrelor. Ne aflăm aici într-o fantastică și extrem de vibrantă sferă a cuvântului și a noimei. Lumina de care suntem călăuziți în acest paragraf se întinde deci pînă la începuturile și dincolo de sfîrșiturile lumii.²¹

²¹ Prietenul nostru de odinioară (în ciuda diferenței de vîrstă), Ion Barbu, lăsase acel extraordinar poem final al ciclului *Isarlik*: „Vis al Dreptei Simple! Poate geometria/ Săbiilor trase la Alexandria,/ Libere, sub ochiul de senin oțel,/ În neclătinatul idol El Gahel [...] Fie să-mi clipească vecinice, abstracte,/ Din culoarea minții, ca din prea vechi acte,/ Eptagon cu vîrfuri stelelor la fel,/ Șapte semne, puse ciclic:/ El Gahel.”

N-am avut prilejul să-l întreb, deși mă gîndisem adesea s-o fac, dacă nu era aici o deformare, poetic necesară, a lui Alhazen — devenit El Gahel. În revelația sa matematică, Alhazen demonstrase de altfel posibilitatea de a diviza cercul pentru a construi un heptagon regulat (acel cu „vîrfuri stelelor la fel”). El primise în Evul Mediu latin cognomenul de *Ptolemaeus secundus*, relația cu Alexandria fiind de aici foarte vădită.

Adaug, în legătură cu Alhazen ibn al Haytham, că opera lui a fost tradusă în veacul al XII-lea de Robert Grosseteste, episcop de Lincoln care l-a lansat în marea lume a gîndirii scolastice medievale sub numele latinizat de Alhazen. Opera lui Alhazen a inspirat toată meditația asupra luminii în Evul Mediu, repercutîndu-se pînă în forme foarte concrete, ca cea a construcției arhitectonice a catedralelor.

Am să invoc aici o reflecție datorată cunoscutului istoric al artei medievale, Emile Mâle. Descriind undeva evoluția, pur tehnico-arhitectonică, a catedralelor, el spunea că acestea se „îmbîcseau” din ce în ce mai mult: din cauza arcului gotic și a vitraliilor, lumina se retrăgea, iar cate-

Un traseu muzical

Ne aflăm, lăsam să se înțeleagă, la o răscruce a textului: între 2e și 3a se situează o răspîntie a teritoriului deschis și descris de cuvîntul părintelui Ioan, pe care trebuie să o străbatem acum. Trecem de la o etapă a narațiunii și a reflecției la cea următoare și, ca foarte adesea, a doua nu se situează în același plan cu cea dintîi; insensibil aproape, ea ne trece în registrul următor care, într-un fel incontestabil dar nu și reprezentabil material, e un registru superior, sau mai adînc. Aici topologia ascultă — cum spuneam — de alte sisteme referențiale și se revelă în lumina altor orientări decît cele ale topologiei fizice. Ceea ce ne izbește în acest pasaj pe care l-am numit de răspîntie este abundența citatelor scripturare; în el se concentrează aproape toate cuvintele evanghelice prezente în text. Aș spune că locul acesta, împreună cu dispoziția de ascultare și înțelegere pe care o suscită el, pot fi puse sub semnul unei *impresii muzicale*. O impresie muzicală care nu atinge doar auzul, ci ne poartă și ne străbate ca un acord intim, angajînd însăși trăirea organică, aceea care menține forma noastră atîta vreme cît parcurgem existența terestră. E ca și cum am distinge momentele foarte precis semnificate, dar nu cantitativ perceptibile ale unui traseu muzical. Dacă aceste repere sunt înțelese, descoperim imediat *sensul* care le dă valoare și, o dată cu el, ne oferă nouă înșine o altă libertate. Însă ele nu pot fi cuantificate, introduse în niște scheme, deja numite și denumite, ale muzicologiei clasice sau ale

drala nu mai era hrănită, nu mai „avea parte” de lumină. Arhitecții ulteriori, ai goticului tardiv, au încercat să lărgească la maximum căile arhitectonice de a primi lumina și au ajuns pur și simplu să altereze pînă la distrugere stilul gotic, centrat pe acea extraordinară ogivă. Emile Mâle spunea: „Catedrala gotică a murit din dorul ei după lumină.”

experienței noastre de obște. Suntem aici, așa cum se întâmplă mereu acolo unde e vorba de muzică, într-un univers de comuniune deschisă: ar trebui deci să întâlnim, și, de fapt, le întâlnim mereu, alte repere pe care vom încerca să le numim aici.

Dacă ne referim la Occident, aș invoca primele faze ale lui *cantus planus* gregorian, acela pe care îl auzim încă, din când în când, și care ne duce imediat „altundeva”: pentru că, muzical vorbind, *cantus planus* nu poate fi redus, nu poate fi distribuit pe zonele muzicale ulterioare, cunoscute și practicate în Occident. E de un alt ordin. Continuând în amonte cercetarea reperelor muzicale, vom vorbi despre tradiția bizantină — de unde cântul gregorian, se pare, derivă. Ne referim însă la acea tradiție bizantină anterioară levantinizării, începută în secolul al XIV-lea, și căderii într-un fel de folclor bisericesc, poate nu fără merite și fără farmec, dar desigur departe de autenticitatea originală. Acolo, în etapa ei primă, tradiția cântării bizantine se articulează cu modurile asiatice aproape imemorale — din care Beethoven a încercat să facă substanța muzicală a ultimelor sale cvartete (partea a treia, *molto adagio*, din Cvartetul opus 132 în la minor poartă dedicația, scrisă de autor: *Heiliger Dankgesang eines Genesenen an die Gottheit, in der lydischen Tonart*). Adăugând alte mărturii și prezențe, vom evoca aici acele *largo sostenuto* — cum le-am putea numi — specifice modurilor muzicale ale Indiei, acele *raga* adaptate anumitor momente ale ciclului diurn, zorilor și amurgului, ori ciclului anual. În sfârșit, mi-a fost dat să aud, cu o încântare trecînd dincolo de vibrațiile pur acustice, muzica tradițională persană neadulterată. Nu era vorba acolo de *melos*, nu era vorba nici de compoziție fiindcă, în acest caz, muzica este luată de fiecare dată de la început, într-un anume sens. Sunetul propus nu e

scris, nu poate fi fixat și nu poate fi repetat mecanic, în această formă tradițională: e mai degrabă vorba de sunetul pur — dar nu mecanic și exclusiv fizic — ce așteaptă acolo încă înainte ca laitmotivul piesei să fie executat în fața noastră. Așteaptă acolo — ar spune tradiția hindusă și persană — dinainte chiar de începutul actului muzical sau al celui cosmic, ca sunetul primordial însuși.

Olivier Messiaen vorbea despre creațiile sale ca despre niște încercări de a reda o prezență sfântă (*une présence sacrosainte*, spunea el) printr-o muzică abia-abia sonoră, fluidă și mai mult decît subtilă. E ca și cum am percepe prezența sonoră a unui filfiit de aripi angelice. Însă freamătul unei aripi este atît de ușor, aproape inaudibil fizic, încît urechea trebuie să fie deplin atentă, concentrată, deschisă pentru a-l primi. Trecerea prin teritoriul trasat de textul părintelui Ioan poate fi resimțită uneori în mod similar: asemenea unei călătorii însoțite de un filfiit, abia audibil, de aripi.

Urme la zenit

Cel care trece și ne face semn să îl urmăm prin spațiul astfel deschis e, el însuși, un trimis; o spune cu o limpezime care nu poate decît să ne atragă luarea aminte, îndemnîndu-ne să întețim, pe cît ne stă în putință, capacitatea noastră de percepție. Percepție care trebuie să fie cu atît mai subtilă, mai vigilentă cu cît ne aflăm în fața unor lucruri ce ne sunt oferite într-un chip umil. El însuși — reiau foarte rapid ceea ce am văzut aproape de la început — e, în identitatea lui, mai degrabă de nedescris, de nedefinit. Nu e atît un subiect, cît un trecător; nu e atît un chip, cît o prezență; nu e atît un nume, cît un purtător de supra-nume, acela de Ioan cel Străin.

Ni se oferă drept aducere aminte acele versete enigmatice de la începutul cărții *Apocalipsei*, unde se făgăduiește, celui ce se apropie și crede, un nume nou, scris pe o piatră albă, pe care nimeni altul nu îl poate ști decît destinatarul: „biruitorului îi voi da din mana cea ascunsă și-i voi da lui o pietricică albă și pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe decît primitorul” (*Apocalipsa* 2, 17, injoncțiune adresată îngerului Bisericii din Pergam). Citat încărcat de sensuri somptuos articulate, pe care nu vom face decît să le numim aici: sensul pietrei, sensul contractului de taină între cel ce conferă numele nou înscris pe piatră și primitor — singurul în stare să îl recunoască; o gnoză vie.

Să reluăm, în această lumină, cele ce începusem să evocăm la răspîntia textului și a înțelegerii noastre. Spuneam că identitatea părintelui trimis nu e în nici un caz restituită prin încercări de determinare exterioară — ca într-o fișă de stare civilă (nume, prenume, semnalmente...). Acest trimis poartă în locul numelui un supra-nume și, prin el, persoana e mai curînd „semnificată”; ceea ce se cere înțeles cu rigoare și, aș zice, într-un spirit de geometrie și unul de finețe îmbinate: vrem să spunem că, după trecerea sa, trimisul lasă nu o absență fizică, ci o semnificație, semnificația numelui lui. Destinul său întreg, chiar, poate fi privit din această perspectivă: ca persoană, el „a fost” dar a trecut; nu mai e decît semnificație din momentul cînd — ne lasă să înțelegem din celelalte versete ale textului —, tînăr fiind, a intrat pe calea duhovnicească și monahală. De atunci a fost însemnat; nu a mai fost ceea ce era înainte, ci o semnificație. În consecință, e perceptibil nu imediat, ci retrospectiv, numai după ce a trecut. Acela ce se găsește în locul, în starea și în trecerea pe care le asumă părintele Ioan e mai ales prezent după ce nu mai e perceptibil ca atare, după ce nu mai e sesizat.

Analogia vine de la sine, redusă însă prin umilința de rigoare, cu înțelegerea deschisă de Grigorie de Nyssa în comentariul la *Viața lui Moise*; ne referim mai ales la momentul în care proorocul e învrednicit să vadă nu pe Dumnezeu — fiindcă aceasta ar fi însemnat trecerea dincolo de lumea noastră, incapabilă să cuprindă actul vederii față către față —, ci doar slava lui, *după ce el a trecut* și numele lui de taină a fost pronunțat.

E în acest loc o *revenire vie* la persoana impersonalizată — repetăm mereu termenul — a părintelui străin în trecere. El nu are — repetăm și aceasta — o identitate densă, constituită, ôpacă și, ca atare, acceptabilă doar exterior, în semnalmente ei unanime. El nu riscă vecinătatea familiară — e un străin —, vecinătate familiară care revine la o insensibilă dar ineluctabilă eroziune a adevăratei prezențe deschise. Familiaritatea, așa cum o practicăm și o înțelegem noi îndeobște, reprezintă aici entropia, căderea în obișnuință. Iar obișnuința tocește, ucide misterul. Ceea ce lasă deci „străinul trimis” e urma, e noima, e sensul. Părintele Ioan cel Străin e cel ce trece și, în același timp, cel ce nu trece. Textul însuși trebuie primit aici în calitatea lui de urmă, de trăsătură de unire. Iar subiectul, adică cel prin care textul — urmă a peregrinărilor, a străbaterilor — ne parvine, subiectul e dătătorul, transmitătorul, cel ce oferă predania, *paradosis*, pe deasupra legăturii însăși. El este trimis înăuntrul unei figuri de destin la care participă sinergetic; e un „străin”, un dezapropriat, un „trimis străin” — conjuncție paradoxală între itineranță și sedentaritate. Ești statornic doar dacă te menții în mișcare, dacă ești „mobilizat”. Sf. Pavel spune undeva: „Cine stă, să ia seama să nu cadă.” Faptul de a fi nu este decît o variantă mobilă a stabilității. Fiindcă nu poți, în condiția noastră de creatură, în condiția finitudinii noastre, nu poți să te menții decît prin această

mișcare propriu duhovnicească. Poate nu fără un înțeles extrem — cum arată atât de cunoscutul cuvânt al Mîntuitorului: „Vîntul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce” (*Ioan*, 3, 8). Această mișcare a libertății însăși, orientată într-o permanentă depășire de sine, într-o perpetuă epectază, 0 suire peste toate urcușurile, face loc în finitudinea noastră — care ne dă aparența imobilității — unei paradoxale întîlniri între condiția celui ce e trimis și rămîne, în același timp, mereu prezent în fața eternității sale; cel care e egal cu el însuși, fără alterări, și, simultan, în trecere perpetuă; cel care trece și cel care nu trece. Or, ce îți trece cel care trece? Am mai spus-o: îți trece tradiția, pur și simplu. Iar dacă îl privim sub aspectul lui statornic, nealterat de curgerea exterioară — de astă dată — a timpului, vom vedea că el lasă *urme la zenit*.

Această noțiune de „urmă” ar merita scrutată și obligă chiar la meditație, la o gnoză discernantă, adică la ceea ce, după termenul pe care l-am mai întîlnit al apostolului Pavel, ar fi o *epignosis*. Urma — am spus-o — e aici singurul fel de prezență *semnificată* și *semnificativă*; nu o prezență dată și consumată în imediatețea ei fizică, ci o prezență oferită după trecerea ei vizibilă, ca o deschidere ce se cere urmărită. Platon vorbea despre *methodos*: adică despre acea „purcedere” și „urmărire pe cale” necesare pentru a atinge și a te menține în axa, în geodezica trecerii celui ce îți aduce predania. În sensul ei grec de *grammé*, urma este un semn destinat descifrării. Pentru a fi înțeles, el trebuie hermeneutizat, deslușit; trebuie deschis și, în această deschidere, el e acela care îți dezvăluie un spațiu nou, la care nu are acces decît călătorul care a pătruns semnul. E ca și cum ai intra într-un teritoriu necunoscut, balizat de urme; urme prin care te poți reorienta în întreaga ta ființă și

destinalitate. Din grecescul *grammé* derivă gramatică. Însă gramatica lingvistică devine pînă la urmă, cum spunea Mallarmé în *Le Tombeau d'Edgar Poe*, „le langage de la tribu”²². În gramatica lingvistică — la fel ca și în cea comportamentală, subînțeleasă, unanimă — cuvintele, în loc să se împrăștiereze, riscă să se tocească, să se veștejească mai bine zis, să se închidă. Or, cel ce descifrează acest *grammé* al urmăririi, al mergerii pe cale va intra — orientat de urmele ce îi stau înaintea — într-un spațiu al reînnoirii perpetue. Și pe cît înaintezi în căutarea, în urmărirea acestor semne lăsate de cel ce trece, te împrăștierezi, te regenerezi, pentru că te apropii de veșnicie. E paradoxul formulat de sf. Augustin: „Dacă te afli în Duh, în loc să îmbătrânești precum aparența ta fizică, pe cît trece timpul, te înnoiești.”

O asemenea urmă rămîne mereu deschisă ca sens, inepuizabilă în traseul pe care îl oferă celor aflați în urmărirea ei. Avem, de pildă, în față o icoană cuprinsă într-un album Rubliov, atribuită de autor, cunoscutul istoric de artă Lazarev, școlii maestrului rus. Ceea ce importă aici nu e însă atît o atribuire legată de persoană, cît apartenența la un moment esențial al tradiției bizantine. În momentul în care am întîlnit această imagine — cu zeci de ani în urmă — ea m-a marcat precum o urmă indelebilă. E vorba de icoana numită „Sfintele Femei la Mormînt”, o icoană imensă în deschiderea ei; o icoană fără margini în înaintarea către orizonturile semnificate de uimitorul mormînt gol din mijloc. Un foarte riguros paralelipiped, ușor trapezoidal, sarcofagul participă încă pe jumătate la adîncimea insondabilă a gropii, a cavernei din temelia muntelui cosmic.

²² „Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change,/ Le Poète suscite avec son glaive nu/ Son siècle épouvanté de n'avoir pas connu/ Que la mort triomphait de cette voix étrange!/ Eux, comme un vil sursaut de l'hydre voyant jadis l'ange/ Donner un sens plus pur aux mots de la tribu.”

Peisajul — ca foarte adesea în pictura bizantină — are aici rolul unui veritabil personaj, al unui rezonator și nicidecum pe acela al unui simplu cadru. Am putea spune chiar că designatura, misiunea de a încorpora un sens, constituie un dat tradițional fundamental pentru iconografia orientală și bizantină a peisajului. Cu anumite caracteristici, evident, care disting pe marii creatori-vizionari, precum Rubliov.

Ceea ce se oferă aici privirii nu e numai peisajul unei grădini descrise mai mult sau mai puțin rapid de către martorii mormântului gol; e peisajul cosmic, redus la tensiunea polarizantă între hăul deschis în cavernă și sarcofagul care iese parcă din întunecimea lui. Bizară ca operație mecanică, această urgență face să răsară, o dată cu ea, sensul metalogic al urmei. Fără lespede, descoperit, mormântul e locul central al icoanei; iar acest loc central e locul unei absențe. El semnifică absența definitivă, anihilarea a ceea ce pentru creatură era, pînă în acea clipă, absența absolută, absența fără remisiune, adică moartea. Acum, moartea e răsturnată și transformată, ea însăși, în absență.

Martorii care înregistrează, în mod diferențiat, nuanțat, această descoperire sunt, la dreapta mormântului, cele trei femei purtătoare de mir: trei siluete absolut vertiginoase, de eleganță, de frumusețe, de împlinire deja, de transfigurare. Nu doar martore ale Învierii, ci cele care au văzut și au înțeles, pe care Învierea le-a pătruns deja virtual. La stînga mormântului se află iarăși o absolut uimitoare prezență: un înger înveșmîntat în alb, așezat pe o perfectă sferă minerală. Ceea ce aproape că nu mai are nevoie de interpretare: e imaginea însăși a circularității oprite. Mineralul constituie, după animal și vegetal, ultimul și în același timp primul element al manifestării. Dacă Paradisul era descris în registru vegetal, Ierusalimul ceresc e pur giuvaer, mineral limpid. Adică mineral străbătut de lumină, înrudit cu lumina, asimilînd lumina. Giuvaerul nu e alt-



ceva decît unirea paradoxală între piatră și strălucire. Îngerul stă deci pe această sferă de piatră, rezumînd circularitatea manifestării și devenirea cosmică — convocate lîngă mormînt ca pentru o împlinire. Chiar fără să mai cităm pe Platon și pe ceilalți greci, sfera ca imagine a perfecțiunii geometrice se împlinește aici prin proximitatea cu ceea ce trece dincolo de perfecțiune chiar: taina deschisă și neistovită: prezența transparînd în absență; absența învăluind prezența.

Or, cu o mîină discretă, elegantă, îngerul arată în-spre acest mormînt gol unde apare *urma* sub forma aceleiași țesături albe în care e învăluit și mesagerul. E giulgiul perfect intact, de care trupul nu s-a debarasat desfăcîndu-i alcătuirea, ci pur și simplu l-a străbătut, pentru că el aparține deja lumii Învierii. Giulgiul care înfășura trupul realmente mort a rămas ca urmă. Se fixează aici iconografic unul dintre sensurile tradiționale cele mai puternice, și nu totdeauna înțelese, pe care *urma* îl primește în cîmpul revelației christice, în metafizica Duhului nou, aș spune, a Duhului ce vine în lume, de data aceasta în manifestarea lui plenară.

Aș încheia acest scurt comentariu iconografic referindu-mă la desfășurarea aripilor îngerului care prezintă o geometrie puțin frecventă în tratarea temei Învierii. Ele sunt riguros îndreptate în sus, în poziția unui zbor oprit. Sigur că aripile acestea au ca funcțiune proprie zborul — nu în sens fizic, evident. Însă aici îngerul cu aripile desfășurate e, în același timp, așezat; el stă pe sfericitatea simbolică a cosmosului — ca un martor apropiat și acceptat al mormîntului gol, al Învierii. Aici, mai mult decît în alte locuri, sunt ispitit să evoc sensul pe care îl posedă aripa. Nu sensul afectiv, dulceag, alegoric al zborurilor roze de *cherubini* și *putti*. Ci acel sens foarte riguros tradițional, prezent mai ales în Creștinism²³ și Islam. Să ne aducem aminte de ma-

²³ Nu în Creștinismul occidental renescentist și postrenescentist.

rele Sohrawardi cu al său „Arhanghel împurpurat”; el vorbește despre murmurul, despre freamătul aripilor lui Gabriel. Parafrazînd expresii și definiții tradiționale, vom spune că aripile angelice simbolizează *comunicarea iradiantă a energiei divine*. Aici, ele par într-adevăr înrudite, în desenul lor, cu niște săgeți radiale, cu razele unui cerc.

Sper ca ceea ce urmează să nu cadă sub impresia unui „delir interpretativ”! Mărturisesc că am luat un mic raportor de școlar și l-am dispus cum se cuvine pentru a măsura unghiurile făcute de aceste neașteptate aripi desfășurate. Centrul cercului fiind plasat în punctul median al feței îngerului, iar vîrfurile aripilor situate ca puncte pe circumferință, mi s-a părut că găsesc — procedînd cu multă grijă și geometrică rigoare — un unghi de 23° pentru aripa interioară și unul de 90° pentru cea exterioară. Sunt conștient de riscurile ascunse undeva în simptomele acestei benigne maladii iscate de fervoarea interpretărilor; mă încumet totuși să afirm că aripa exterioară designează simbolic zenitul, locul solstițial care desființează umbra, iar cealaltă indică înclinarea pe orbită a punctului vernal, adică echinoxul. Aripile ar sugera așadar — acestea fiind spuse în treacăt și foarte modest, cu toate rezervele legitime, cerute de ușoara „febră” amintită —, trecerea axului lumii de la înclinarea specifică condiției manifestate la rectitudinea zenitală a Învierii.

Angelos

Ne-am întîlnit deja — și cum ar fi putut să nu fie astfel — cu împletirea de sens pe care limba greacă, în vocabularul *Noului Testament*, ne-o transmite: împletirea dintre *angelos* (înger) și *angelos* (trimis). Trimisul conține într-adevăr o participare, nu materială — ar fi

prea simplist și prea ieftin —, ci o participare de taină, destinală, la condiția angelică. În ierarhia ființei, a creaturalității, îngerul e cel statornicit chiar după acea primă încercare — aproape simultană izbucnirii lui în ființă — de a se situa în raport cu Supraființa, cu Dumnezeu. Noi numim, romantic și banal, una din cele două opțiuni angelice „revolta îngerilor”; dar ea evocă mai ales obligația creaturală implicită de a te „situa” în raport cu cel care este peste creatură. O temă admirabil dezvoltată în tradiția metafizică, filozofică și spirituală musulmană, temă destul de bine restituită, printre alții de Henry Corbin: „Nu sunt eu oare Domnul vostru?” (*Coran* 7, 172). E însăși interogația asupra faptului de a fi creatural. Iar felul cum îngerii se orientează față de această interogație constituie implicit actul lor de venire în ființă; răspunsul unora din ei a produs ceea ce noi numim „revolta” sau „căderea” îngerilor: e însă aici un cifru mult mai misterios decât bîiguilele noastre ar lăsa să se înțeleagă. Din acest moment al interogației și răspunsului, îngerul nu se mai clinește, nu mai are șovăială; e complet transparent pentru lumina necreată a creatorului său. Îngerul nu mai stă și nu mai funcționează, de aici înainte, decât ca „trimis”. „A fi”, pentru el, înseamnă „a fi trimis”. Această convivialitate, această conaturalitate între persoana îngerului și „țelul” lui Dumnezeu e statornicită pentru totdeauna și îl instituie pentru totdeauna în funcțiunea de „trimis” — care e ontologică și nu instrumentală.

În mod cu totul analog, am spune, părintele duhovnicesc ne apare, în aceste rînduri, esențialmente ca un străin trimis. Într-un anumit fel, un personaj fără figură, sau, după un arhetip scripturar, cu o figură urîță („...nu avea nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la el, și nici o înfățișare ca să ne fie drag”. — *Isaia*, 53, 2). E profeția despre acel straniu Mesia așteptat și anunțat de prooroc, Mesia fără față, *effacé*, „des-figurat”. Cru-

cea și răstignirea constituie actul de des-figurare totală. Sf. Pavel ne-a lăsat s-o întrevădem în *Filipeni 2, 7-8*, prin acel cuvînt al *kenosei*, al totalei deșertări de orice slavă, de orice identitate. Pe cruce se ajunge la „aneantizarea” acestui Dumnezeu care e dat morții în persoana lui Iisus Christos. Și astfel, neantul spre care El se îndreaptă din propria lui voie devine (reluăm ceea ce am spus mai sus) suprema atestare a ființei. Rădăcinile înseși, rădăcinile ultime ale înțelegerii, ale rostirii noastre, deci ale logicii — în sensul de articulație noetică — și ale cunoașterii omenești sunt aici consumate, răsturnate, depășite și, în sfîrșit, altfel restituite. Pentru noi e dificil de înțeles, dar dacă adîncim sensul crucii, ne dăm seama, repet, că prin ea neantul devine un mod de atestare a ființei. Crucea constituie „nivelul zero” al prezenței lui Dumnezeu: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?” E abandonarea Fiului de către Tatăl însuși, e expirul: „și-a dat duhul”. Dar actul acesta final e un act al „săvîrșirii”, al desăvîrșirii prin care Duhul e dăruit, împărtășit celorlalți. Și el include coborîrea în regiunile cele mai de jos ale ființei. În procesul de aneantizare e atestată realitatea însăși, realitatea de nedepășit a Ființei — dacă știm să gîndim și dacă avem lumina lăuntrică pentru a depista în ce locuri și sub ce semne se ascunde Dumnezeu.

Felul lui de a fi absent nu e altceva decît expresia necăutării noastre.

Solidificarea umanității

Ar fi de meditat, iarăși și iarăși, în acest loc, asupra înțelesului extrem de vast, ineputabil și niciodată depășit al cuvîntului „trimis”. El conține contestarea pozitivă, nu agresivă nici arogantă, a sedentarității, a tot ce e mai burghez în noi.

Istoria noastră umană poate fi privită ca o succesiune de cicluri care pregătesc neîncetat finalul; din începuturi pentru noi nedescifrate — T. S. Eliot o spune undeva: „...not the life time of one man only,/ but of all stones that cannot be deciphered” —, încă din aceste începuturi nedescifrabile, se deschide pentru întreaga umanitate în devenirea ei, cunoscută sau necunoscută, legătura cu sfârșitul — adus în parte, conturat de însăși desfășurarea ciclurilor. Or, între a fi în căutare, a fi în mișcare, a fi în peregrinare și a fi sedentar, suficient, burghez — sau, sub formele mai recente și mai viclene ale burgheziei: a fi un totalitar de tip materialist (și de orice tip) — e o tensiune care pune în joc drama cosmică, devenirea ciclurilor, miza însăși a umanității.

În felul său, deloc pedant ori sofisticat, lipsit de termeni culturali moderni — ceea ce nu avea importanță pentru că noemele transmise și percepute erau în fond aceleași —, părintele Ioan vorbea despre ceea ce eu aș numi *solidificarea timpului*, pe care Rusia sovietică reușise să o impună. Era un îngheț, o congelare prezentată, bineînțeles, sub aspectul opus al exuberanței, al avântului: parazi, mitinguri, întreceri. În realitate, era vorba despre interdicția, scoborîta peste un imens spațiu al umanității, de a te deplasa liber; era imposibilitatea de a mai fi pelerin, așa cum fusese toată Rusia tradițională pînă în ajunul primului război mondial.

În acest loc ne revine în minte — ca de foarte departe și în același timp de foarte aproape — un text scris care sună astfel: „*Krita* — călătorește și cutreieră (spațiul)”²⁴. *Krita* sau *Satya yuga*, vîrsta de aur, prima vîrstă — a inocenței umanității. În limbajul nostru, pe-

²⁴ Textul complet fiind: „*Kali* (ciclul negru — era noastră) e culcată; *Dvâpara* (era de bronz) e înceată în mișcările sale; *Tretâ* (era de argint) rămîne pe loc dar dreaptă; *Krita* (sau *Satya* — era de aur, a adevărului) călătorește fără îngrădire” (*Aitarêya Brahmana*, VII, 15)

rioada paradisiacă în care omul nu are îngrădiri pentru trecerea și înaintarea lui, e în continuă căutare, din ce în ce mai împlinită, pe urma Dumnezeirii, și nu cunoaște piedici. Adevăratul spiritual, chiar dacă aparent stătător, e, mereu și inevitabil, în trecere; el urmărește „urma” (*grammé*) predaniei. Iar cel angajat într-un asemenea parcurs lasă el însuși urme în sus, înspre zenit și deschide astfel calea spre înălțimi.

Vorbind cu părintele Ioan, care ne povestea pur și simplu experiența sa de viață, îmi era evident că unul dintre rezultatele — și poate unul dintre motivele — acțiunii regimului totalitar comunist, mai ales în Rusia, era acela de a solidifica „cuprinsul țării” ruse, de a cuantifica umanitatea și deci de a-i împiedica mobilitatea autentică, intelectuală și spirituală. În *Vechiul Testament* se vorbește, foarte enigmatic, de o gravă abatere a lui David care a îndrăznit să facă recensământul poporului său, adică să „cuantifice” o realitate vie — umanitatea. E una dintre primele încercări de a orienta greșit prezența unui popor, mai ales a unuia cu vocație religioasă, cum era poporul evreu din acel timp. O asemenea inițiativă îl orienta spre o finalitate, spre o acțiune, spre un proiect de tip istoric subaltern. Toate aceste semnificații sunt incluse aici, în această răspîntie a textului nostru.

Cartea circulară

O altă particularitate pe care o întâlnim în aceeași răscruce este, am spus-o deja, extrema concentrare de citate scripturare: citate topice și foarte adesea alese din zonele deuterocanonice, nu din zonele comun cunoscute, oficiale, curent practicate. Părintele trimis invocă ungherele deuterocanonice, zonele neconvenționale, aproape neașteptate ale *Scripturii*. A citi *Scriptura* e, în

acest caz, un act care ține și el de o itineranță a spiritului; e un fel de creștere ordonată a minții — creatoare a propriilor ei noime și semnificații: creșterea minții ca loc al înțelegerii și al asimilării. Lectura unui trimis, a unui pelerin se leagă de un fel de a fi și de a practica itineranța: ea oferă o hermeneutică vie, specificînd modalitățile citirii și înțelegerii *Scripturii* ca drum spiritual.

Pelerinul, monahul, trimisul străin e în același timp un călător și un stabil, un „stătător”: adică exact poziția isihastă, care se deschide spre ceilalți și, mai ales, se deschide pe sine înspre zenit. O atare lectură actualizează poziția însăși a isihastului: *sedebit solitarius et tacebit*. E cel care stă și se află, simultan, în perpetuă trecere: avem de a face aici nu cu un oximoron, ci cu o complementaritate absolut necesară în condițiile noastre de finitudine cronospațială. Dată fiind structura condiției noastre fizice, pentru a fi stabil e obligatoriu să te afli în mișcare: „Cel care stă să ia seama să nu cadă.” „Starea” înseamnă aici realizare lăuntrică, nu numai în interiorul ființei personale, ci al ființei duhovnicești; ca atare înseamnă extensie, în duh, dincolo de limitele persoanei individuale: e, în același timp, o *înfășurare și o desfășurare*. Or, în acest punct se găsește nu aș zice o stranie — pentru că e tot ce poate fi în sine mai limpede, mai armonios, mai împlinit —, dar, pentru noi, puțin neașteptată analogie cu felul în care era utilizat obiectul livresc, *liber*, în timpurile vechi. Există, în fenomenologia cărții, o cezură a timpurilor, un moment cînd lucrurile se schimbă, se răstoarnă, trec printr-o mutație foarte semnificativă ce atinge statutul cărții în asemenea măsură, încît o structură dată ajunge să fie înlocuită prin forma sa contrastantă. Mă voi explica imediat.

Textul însuși al *Scripturii*, dar și mărturia iconografică, oferă, ambele, o grafie, adică o înșăilare organică de *urme*, de *grammăi*; în al doilea caz, ele iau veșmîn-

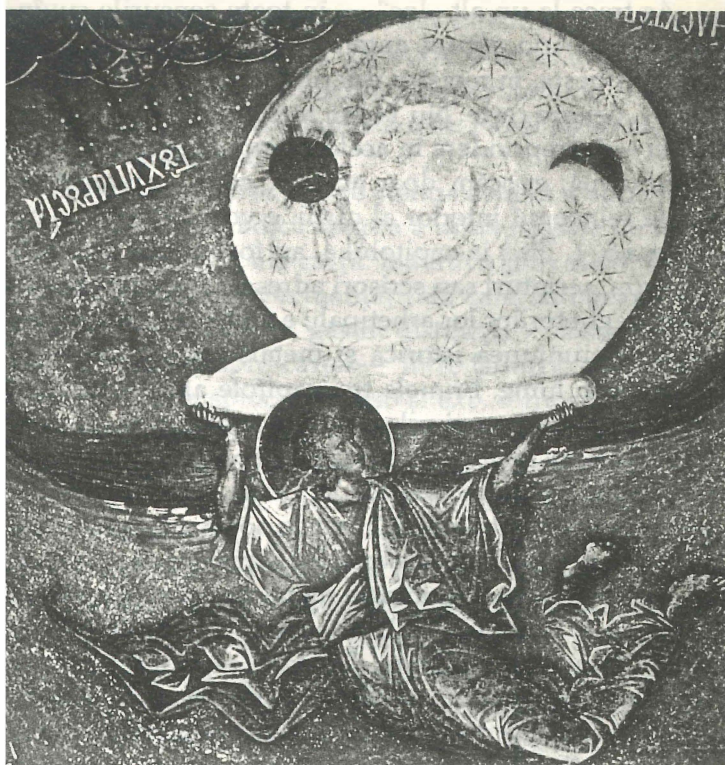
tul unei *eikon*, al unei forme-imagine, al unei figuri și nu al unei litere — semn destinat scrierii și pronunțării fonetice. Iconografia ține mai curînd de domeniul simultaneității, e legată de spațiu: e o figură-acolo, statică. Fraza — compusă din cuvinte, compuse la rîndul lor din litere — e temporală, fiindcă e succesivă în desfășurarea ei diacronică. Dincolo însă de aceste diferențieri, mărturia *Scripturii* și a iconografiei și, pînă la urmă, făptura — privită drept categorie sintetică a ceea ce noi numim manifestare, creație — relevă, toate, de text, de textură, de o țesătură.

Se știe prea bine că, în toate marile tradiții, textul sacru, dar și textul în sine se leagă de textură. Băteala și urzeala închipuie înțelesul aparent, vizibil și înțelesul ascuns, dar fundamental al textului. Iar în actul țeserii, ultimul gest e acela de a tăia firul pentru ca țesătura terminată să fie eliberată din cadrul instrumentului, al războiului care a servit la alcătuirea ei. Cînd covorul e desăvîrșit, încheiat, legătura cu cadrul țeserii e suprimată și textura apare ca o ființă vie, autonomă, îndreptățată de aici înainte destinului ei propriu.

Tradiția hindusă dă numele de *sutra* firului și scrierii sacre; în latină, *text* și *textură* sunt în evidentă legătură; la fel în arabă, unde *surat* desemnează simultan firele textile și capitolele *Coranului*; în limba greacă, *strophè* și *strephein* indică mișcarea de du-te-vino a suveicii de-a curmezișul urzelii. Or, *Scriptura*, în însăși factura ei de textualitate — cu dublul sens pe care tocmai l-am propus acum — constă într-o țesătură de urme, de *grammăi*, depuse acolo într-o formă ce poate fi înfășurată sau desfășurată. În liturgica și iconografia bizantină, această ipostază a textului-rulou persistă: de pildă, termenul de *kontakion* (în română „condac”) — desemnînd un tip de cîntare liturgică — vine de la actul de a înfășura și a desfășura un sul. Cartea, *Scrip-*

tura se poate înfășura, — și atunci toată bogăția ei de semne și urme se află înăuntru, ascunsă; și se poate desfășura, dînd la iveală acest depozit în integralitatea lui.

Apocalipsa vorbește adesea, în același sens, despre cerul care s-a înfășurat ca un sul. Vom evoca aici una din reprezentările emblematice ale cerului apocaliptic: cea de la Kahrye Djami, din bolta exonartexului sudic. Cînd l-am văzut prima oară, mi-a dat impresia unui cer-melc: îngerii înfășurau cerul, îl făceau sul înainte de marea finală apocaliptică a lumii — *Apocalipsa* însemnînd ea însăși des-văluire, adică o altă desfășurare. Or, înainte de această nouă desfășurare, toată creația anterioară e făcută sul, e înfășurată, reintră ca într-o „scoică” unde va fi acum „adăpostită” în „non-manifestat”. Reprezentarea de la Kahrye Djami prezintă o mare frumusețe plastică, perfect dominată estetic; e poate puțin prea „realistă”, dar de un realism care sparge — prin îndrăzneala lui chiar — ceea ce ar putea fi limită, în banalitatea viziunii noastre, și devine astfel un straniu chip, nebanuit, pentru posibilitatea de a fi a lumii: cosmosul vizibil se poate înfășura, se poate aduna în vederea unor alte destine viitoare, a unor sfîrșituri din care vor purcede — îngerii prezenți stau dovadă — începuturi pe alte planuri. Toate acestea sunt transcrierea iconografică a unui verset din *Apocalipsă*; (în traducerea Sinodului din 1951) el sună așa: „Iar cerul s-a desfăcut ca o hîrtie făcută sul și toți munții și toate insulele s-au urnit din locurile lor” (*Apocalipsa* VI, 14). Versiunea latină a acestui text, de mare frumusețe poetică, dă: *Et coelum recessit sicut liber involutus*; iar cea greacă: *καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη* (s-a retras, s-a răsucit) *ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον* (precum o carte închisă, înfășurată). Admirabilă rostire a unei viziuni care e, ea însăși, purtătoare a cuvîntului în situarea lui funda-



mentală: cuvîntul nu mai asumă aici rolul descrierii, nu mai e act narativ; e act instaurator prin care mesajul, conținutul de sens și de doctrină — fiindcă e vorba de o carte — ne este cosmic restituit. Există deci un fel de înrudire, de conaturalitate — în această viziune — între *Carte*, obiectul suport al *Scripturii* bine denumită carte (*Biblie*), și totalitatea, suport al manifestării, bine denumită cosmos. Amîndouă poartă semne și amîndouă pot fi mînuite, așa cum ni se sugerează aici, de la un capăt la celălalt al alcătuirii lor.

Aș trece la un alt „loc” — în toate sensurile cuvîntului — al *Apocalipsei*, anterior celui citat, unde iarăși ni se vorbește, în registru diferit dar cu atît mai semnificativ, despre carte. Nu facem aici o exegeză a *Apocalipsei* — întreprindere în același timp „definitivă” și interminabilă; evocăm doar acel loc care reprezintă un fel de reînceput interior al cărții: e vorba despre *Apocalipsa* 5, 1. Pîna în capitolul 4, au fost rostite mesajele *ad extra*, scripturi sau scrisori adresate îngerilor bisericilor, veghetorilor lor arhetipali; e secțiunea care reprezintă comuniunea istorică și metaistorică a devenirii Bisericii în lume. Primele trei capitole ale *Apocalipsei* oferă „materia” unei eclezilogii metaistorice, pe cînd *Faptele Apostolilor* marchează începutul eclezilogiei istorice, al instalării Bisericii în locuri, epoci, forme ale istoriei transmisibile pîna în zilele noastre (și poate puțin după aceea...). *Apocalipsa* 5 e capitolul de răscruce, de legătură între eclezilogia metaistorică și privescerea cerească a tronului lui Dumnezeu, dezvăluit într-un soi de trans-temporalitate. Ca atare, capitolul 5 ne oferă un nou început, un reînceput al desfășurării *Apocalipsei*, ca sens și doctrină. Și în acest nou punct inițial suntem întîmpinați iarăși cu categoria cărții. Semiologia discursului reînceput o pune în centrul viziunii: „Am văzut apoi, în mîna dreaptă a Celui Ce ședea pe tron, o carte scrisă înăuntru și pe din afară, pecetluită cu șapte pecetei. Și am văzut un înger puternic, care striga cu glas mare: Cine este vrednic să deschidă cartea și să desfacă pecetea ei?” (*Apocalipsa* 5, 1-2). E aproape o absurditate. Pentru ce ar fi o carte, scrisă și pe dinăuntru și pe din afară, pecetluită? Nu poate fi vorba despre păstrarea pe care orice sigiliu o implică. Sigiliul, pecetea sunt legate de secret; dacă sigilezi ceva e pentru ca depozitul să rămîna acoperit, să nu fie ușor ac-

cesibil. Or, aici se arată o carte scrisă înăuntru — ceea ce e foarte normal și logic —, dar care, fiind scrisă și în afară, e totuși pecetluită. Paradox care ne invită iarăși la o înțelegere mai adâncită, la o scrutare, la o gnoză discernantă, la acea epignoză a sf. Pavel aplicată, aici, noțiunii de carte.

E evident că ni se atrage atenția asupra a două și nu mai multe laturi, adică asupra a două registre de ființă și de semnificație, ale cărții: înăuntru și în afară. Regăsim deci imaginea textualității de care aminteam mai sus. Dar, mai la adânc, găsim distincția — inseparabilă când e vorba despre carte — între lăuntric și aparent, ori, în grecește spus, între *eso* și *exo*, între ceea ce este ezoteric și ceea ce este exoteric (fără a reduce aceste două apelațiuni, tehnice și generice, la uzul ieftin, vulgar, controversat de asemenea, întilnit adesea în zona de conflict între un pseudo-ezoterism aproape ocultist și un exoterism triumfalist și, aș zice, timp). Aici e vorba despre un lucru extrem de grav, de serios: suntem invitați să luăm aminte la aceste două laturi, inseparabile și distincte, iar ca semnificație puternic determinante pentru orice suport scripturar. Cartea pecetluită din *Apocalipsă* 5, 1 ne oferă unul din modelele celeste ale scrierii de tip tradițional și acest model face evidentă circularitatea; e o carte ce se poate înfășura și desfășura, cum ni se spune în *Apocalipsă* 6, 14. E deci o carte solidară, în forma și funcționalitatea ei, cu circularitatea cosmică. În înfășurarea și desfășurarea ei, cartea orientează înspre devenirea vectorială a timpurilor, a ciclurilor, a rînduielii sau economiei lui Dumnezeu care străbate istoria, înfășurînd și desfășurînd etapele revelației sale pînă la împlinirea finală.

Dar cartea noastră curentă, chiar, are o istorie, o semnificație și deci un rost. Obişnuiți cum suntem cu

obiectul livresc, nici nu ne mai trece măcar prin gînd să-i aplicăm subtilități de analiză, ce n-ar fi totuși de disprețuit. Cartea familiară nouă — în patru unghiuri dispusă, legată și prezentată în versiunea ei actuală — datează exact de la începutul erei creștine și constituie, ea însăși, expresia unei mutații decisive în istoria omenirii să-i spunem „active”, a epocii: adică în istoria Imperiului Roman — cel ce tocmai devenise *Imperium* prin marele — pentru concetățenii săi și pentru istoriografi — Octavian Augustus. O nouă variantă a lumii — cuprinsă în Imperiu și definită de el — își configura în acel moment un mod de a fi, cristalizat mai ales prin acel cadru de doctrină și de disciplină unanimă care era juridicul, dreptul roman. Juridicul constituia, pentru lumea epocii (primul Occident), fundamentul capabil să suporte și să dea coeziune unei societăți în care diversitatea și tumultul de etnii, culte și culturi deveniseră dificil de stăpînit. Și el și-a împlinit eficace rolul, concurînd astfel la economia divină care, în același moment al istoriei, lua un nou chip. Or, legiuirile Imperiului erau organizate sub formă de *codex*, avînd drept conținut un corp juridic, iar drept formă concretă un obiect rectangular în care legile erau dispuse pe pagini pătrate ori dreptunghiulare, legate pe o muchie — așa cum arată astăzi orice carte.

Se trecea deci de la cartea circulară, solidară cu imaginea circularității timpului și a devenirii, la cartea rectangulară, solidară cu expresia fermă, instituită, așezată, a formei cvadrate.²⁵ Cartea devine, de atunci și pînă

²⁵ Cercul și pătratul — cele două figuri esențiale ale manifestării — se referă, prima, la dinamismul formei cosmice, iar a doua la stabilitate, la suportul ferm al pămîntului. (E o complementaritate foarte bine dezvoltată în tradiția chineză, de pildă.) Fiind vorba de o complementaritate și nu de o echivalență, e dificil — și sub anumite condiții imposibil — să obținem un cerc și un pătrat cu aceeași suprafață. Nu e vorba aici de o problemă geo-

în zilele noastre, obiectul rectangular pe care nu îl mai înfășurăm și desfășurăm în totalitatea lui, ci îl răsfoim foaie cu foaie, adică îl supunem succesiunii și fragmentării. Prin însuși felul de a-l instrumenta și de a-l utiliza, noul suport al scripturii manifestă deja acea închidere simbolică a textului, prezentă în *Apocalipsă* 6, 14.

Înainte de a trece mai departe, aș încheia acest popas cu o privire asupra unui al treilea loc din *Apocalipsă*, în care cartea ne este dată, iarăși, într-un mod poetic, mai bine zis poematice: fiindcă e angajată aici nu doar poezia, ținînd de limbaj, ci o radicalitate poetică relevînd de ontologie. Accentuez acest *distinguo* pentru că, în genere, calitatea poematică e ignorată ori trecută cu vederea, ca și cum ne-am afla în fața unei simple metafore. Pasajul (10, 9) vorbește despre manducația cărții.

De la un capăt la altul, am putut-o deja intui din cele două locuri citate anterior, *Apocalipsa* este cartea despre carte. Ar fi de făcut o hermeneutică foarte riguroasă și exigentă asupra felului în care, la nodurile articulațiilor sale lăuntrice, *Apocalipsa* ne propune iarăși cartea — ca imagine și ca *urmare* de căutat, de înțeles, de urmat. Or, locul pe care îl anunțăm fixează, după mine, un nucleu foarte puternic, adăpostind înțelesurile fundamentale, de temei prim și ultim, ale gnozei, ale epistemologiei textului scripturar: pentru viața spirituală în genere, dar mai ales pentru călugărul trimis, pentru monah care e omul singurătăților și al reînțegririi în duh. Monahul e un trimis pe cale, e lansat pe

metrică, ci de expresia simbolică, mutual ireductibilă, a acestor două ipostaze. Cvadatura cercului nu e doar o aporie matematică; ea traduce o imposibilitate de natură nu geometrică, ci simbolică: manifestarea e cu neputință fără aceste două repere complementare dar radical distincte, interzise să „coincidă” în timp.

acest drum fără a i se propune o destinație terestră precisă, unde să ajungă pentru a se instala ca un sedentar; monahul e trimis esențial, trimis străin.

Iată textul: „Și m-am dus la înger și i-am zis să-mi dea cartea. Și îmi răspunse: Ia-o și mănînc-o și va amărî pîntecele tău, dar în gura ta va fi dulce ca mierea. Atunci am luat cartea din mîna îngerului și am mîncat-o; și era în gura mea dulce ca mierea, dar, după ce am mîncat-o, pîntecele meu s-a amărît.”

Aș spune, fără nici un fel de frivolitate, că e un paragraf scripturar absolut delicios; densitatea înțeleșurilor și a posibilităților de înțelegere se oferă aici într-o deschidere coerentă, deplină, savuroasă. În interpretarea curentă, Cartea, Scriptura acceptă un prim proces de manducație prin ochi și înțelegere; e actul de asimilare a sensului, a noezii — depusă în carte sub formă de cuvînt. Aici însă se pătrunde mai în adînc, pe temeiul distincției între lăuntric și exterior, între ezoteric și exoteric. Amintesc faptul că, pentru tehnicienii scrierii — paleografi, arhiviști, maeștri caligrafi — litera e definită ca avînd o latură ventrală și una dorsală. În arabă, pe de altă parte, distincția dintre ezoteric și exoteric se formulează în termeni de *bâtîn* („pîntece” și, în același timp, „interior”, „ascuns”, „tainic”, „ezoteric”) și *zahr* („spate”, „dorsal”, dar și ceea ce este „vizibil”, „exoteric”, „exterior”). Regăsim o structură întru totul echivalentă în toate celelalte tradiții. Aici distincția e admirabil trasată: pentru a fi mîncată, Cartea e introdusă în gură — asimilată la nivel cerebral adică, la nivelul capului, al înțelegerii imediate — și se dovedește dulce ca mierea, agreabilă, încîntătoare, plăcută, satisfăcătoare. Dar, coborînd în adînc, ea își deschide sensul ezoteric, sensul care se revelează interiorității, „pîntecelui” — loc al asimilării ultime și, cînd e

vorba de feminitate, locul gestației și nașterii. Aici, sensul, noea devin amare. În locul acesta, asimilarea nu mai e agreabilă, ușoară, normală, exterioară, ci dură, gravă, dureroasă. Cunoașterea, „mistuirea” Scripturii, în sensul ei ultim, lăuntric, infinit asimilabil, e într-adevăr un act de gravitate pentru trăitorul în duh.

Orizontul în-scrierii

Am mai dori să subliniem aici, la această răspîntie a itineranței noastre, coerența unei expresii ajunsă populară, curentă, banală, o expresie lipsită de referințe originare sau „culte”. E vorba de expresia „e scris”, „era scris”, utilizată aproape în tot teritoriul mediteranean și Orientul mijlociu, iar apoi extinsă pretutindeni. În înțelesul ei filozofic și metafizic, expresia trimite la actul de „punere în ființă” și de „orientare în ființă” pînă la marginile ei, totdeauna provizorii²⁶. Cînd ești „pus”, „aruncat în lume”, cum ar fi spus filozoful de lîngă Pădurea Neagră, cînd ești pus în ființă și te afli lansat, orientat spre împlinirea ei, se spune, în acest teritoriu de rostire: „E scris.” Ești înscris în ființă, cuprins în procesul ei de dezvoltare și desăvîrșire. Există însă o altă expresie care, voind să formuleze aceeași viziune a lucrurilor, utilizează cuvîntul „fatal”, „era fatal”. Fatalitatea vine de la *fari*, *fatum*, verb deponent defectiv latin pentru care *fatum* e participiul trecut: „s-a zis”, „s-a rostit”. S-a spus o dată pentru totdeauna; e un cuvînt nereferențial, un cuvînt asupra căruia nu se

²⁶ Marginile aparent fixe sînt doar margini ale stărilor multiple și diferențiate ale Ființei, iar nu margini ale Ființei însăși.

mai revine; un termen uniformizant și „alea-toriu”, din care nu se mai poate dezvolta nimic.

Din unghiul acestei distincții, tema cărții se deschide către un nou palier de interpretare. Imaginea Scripturii, atît de meticulos reprezentată în iconografia și ansamblul tradiției bizantine, e solidară tradițiilor numite astăzi monoteiste, sau, în denumirea de origine musulmană, tradițiilor *Cărții*. Ele cuprind pe „oamenii *Cărții*” (*ahl al-Kîtab*), familia spirituală a *Scripturii*. Cartea nefiind aici instrumentul rectangular modern, la care ne-am referit, ci locul de sens, configurația „apocaliptică” pe care am încercat să o distingem în paragraful anterior. Cartea adevărată e analoagă *Sophiei* increate — a cărei funcțiune e „situată” de gîndirea ortodoxă. Ceea ce ne indică condiția mai degrabă angelică a *Cărții*, aflată „înaintea” creației vizibile și fizice a lumii. În „religiile *Cărții*” — Islamul asociază într-un fel nuanțat și subtil acestei familii, pe lîngă Iudaism și Creștinism, și Zoroastrismul — *Cartea* oferă sensul veșniciei trăite, prin care e marcat „tot omul ce vine în lume”, cum spune Ioan în prologul *Evangheliei* sale. Fiecare din cei ce vin în lume e scris în carte și viața lui „s-a scris”. Dar e o scriere ce se poate înfășura și desfășura, într-o dinamică a împlinirii ființei. Ceea ce reprezintă o cu totul altă instrumentare a destinului „scris” în *Carte* față de cel stabilit prin cuvîntul „fatal”, lipsit, încă o dată, de referențial personal, „viu”. Într-adevăr, în primul caz, ființa umană e virtual *liberată* în chiar cuprinsul duratei terestre: ea figurează deja într-un alt „registru”. Fatalitatea, pe de altă parte, o știm din marea moștenire a tragicului antic, confruntă libertatea ca aspirație și valoare, cu limitele închise ale condiției temporale: eșec, desigur, dar și presimțire a măreției.

Itinerarul spiritual

Intrăm acum în secțiunea a treia a cuvîntului. Paragraful 3a este reluarea în structură fină a lui 2d(α). Ambele vorbesc de darul Moștenirii, de predania hărismatică a Duhului. Aici apare însă o amplificare și o precizare a darului, anume puterea de a conduce sufletele spre mîntuire: o dată cu Moștenirea este dată părintelui spiritual și puterea de a o transmite. Sunt mereu în uimire față de rigoarea acestor descoperiri. Există deci, afirmată de cuvînt, distincția între darul de a trăi duhovnicește inițierea cuprinsă în binecuvîntare și darul de a o putea transmite celorlalți. Ceea ce e analog distincției, deja menționată, între statutul omului duhovnicesc — ca atare — și funcțiunea părintelui spiritual, între vocație și „trimitere”. Părintele Ioan avea, în a doua sa calitate, capacitatea de a recunoaște pe cei ce puteau primi binecuvîntarea, în vederea transmiterii darului mai departe²⁷.

3b („îndreptîndu-mi privirea înapoi”) constituie o sinteză vie a itinerarului declanșat de învierea prin foc a unei inimi tinere: „de la început, Domnul s-a grăbit să verse în inima mea tînră flacăra de nebiruit a iubirii sale”. Următoarele trei paragrafe (3c, 3d, 3e) marchează și măsoară etapele în diacronie ale acestui itinerar, pentru care paragraful 2d („din anii mei cei dintîi”) constituie rezumatul sincron al figurii sale inițiale. Acum, la 64 de ani, după o împlinire de viață, de drum, de destin părintele Ioan își îndreaptă privirea în urmă și poate realiza o viziune orientată către începuturi: „recunosc că, de la început, Domnul s-a grăbit să verse

²⁷ Și a dat-o, după cîte știm, doar părintelui Benedict și părintelui Daniel. Ceea ce nu a implicat numai călăuzirea lor duhovnicească, ci și transmiterea binecuvîntării — a inițierii — prin punerea mîinilor asupra lor.

în inima mea tânără flacăra de nebiruit a iubirii sale". Începutul e întotdeauna ceea ce nu poate fi cuprins în chiar momentul experienței sale. El nu poate fi decît dedus posterior. Ca să cuprinzi un început, ar trebui să fii plasat înainte de el, deci să ai un alt început. Pentru începutul duhovnicesc lucrul e și mai limpede: tot ce nu este încă actualizat va deveni, într-un anumit fel — odată realizat — relație și referință la acest început care e plinătatea dăruită în Duh; o plinătate nu originară, ci originantă. Părintele Ioan evocă, drept început, vărsarea în inima lui tânără a unui foc invincibil, deci în fond increat. Începutul eficace și activ aparține lui Dumnezeu: nu e vorba despre dragostea noastră pentru Dumnezeu, ci de dragostea Lui pentru noi, ca în *Epistola* I Ioan 4, 10: „nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi”²⁸. Urmează, după afirmarea acestei origini non-umane, etapele în diacronie ale itinerarului — evidente prin debutul lor identic

²⁸ Această distincție — cu vaste ecouri de-a lungul veacurilor de hermeneutică și scrutare simbolică — e mai cu seamă evocată de situarea apostolilor Ioan și Petru la sfârșitul *Evangheliei* după Ioan. De cinci sau șase ori în cursul *Evangheliei*, ucenicul iubit de Dumnezeu și Petru sunt menționați într-o pereche contrastantă (nu antagonică). Petru poartă cu siguranță în sine și își declară cu tărie, cu durere totodată — după întreita lepădare — iubirea pentru Domnul. Era suprema sa cinste de om: de a-l iubi pe Iisus, ca un ucenic pe învățătorul, pe îndrumătorul, pe Domnul său. Însă Ioan e cel iubit de Dumnezeu și rămîne enigmatic, tainic. Acel „dacă vreau ca el să rămîna pînă ce voi veni” îl așază pe Ioan sub un văl încă mai secret: este această venire, pînă la care Ioan nu va gusta moarte, Pogorîrea Duhului? Se situează oare așteptarea sa în deschiderea „Timpului de sus”, mereu gata spre întîmpinarea activă a unei lumini supraluminoase, a unei cunoașteri în cunoaștere, a unei coborîri spirituale încă mai înaltă decît cea deja petrecută?

Petru va asuma funcția de păstor public al comunității sale, în vreme ce ucenicul iubit rămîne, după tradiție, în discreția misterului; smuls temporalității, el depășește limitele existenței terestre fără a gusta moartea; rămîne în suspensie — dacă ne putem exprima astfel —, în stare de corporeitate spiritualizată, trans-mundană, așteptînd venirea Domnului său; asemenea figurilor, la fel de enigmatice, ale *Vechiului Testament*, Enoh și Ilie.

(„binecuvîntez pe Domnul”). Ele marchează creșterea spirituală, peregrinarea și împlinirea părintelui Ioan fiind, în structură fină, consonante cu cele trei alineate din 2d (binecuvîntarea harismatică, părintele duhovnicesc, duhul puterii și al înțelepciunii).

Mila

3c afirmă plinătatea darurilor — trăite cu o conștiință experimentală a autenticității și inefabilității lor („m-a copleșit cu *milele sale negrăite*”). Nu cred că ră-tăcesc dacă, referindu-mă la ampla, imensa tradiție răsăriteană a milei — cu modulările milosteniei, cum spun românii, și milosîrdiei, cum spun rușii —, voi lua în seamă cele două rădăcini ale termenului. Prima e semitică, propriu-zis siriacă, trecută în aramaică, în ebraică și în araba de azi. Cealaltă e greacă.

Rădăcina semitică, pe care au preluat-o și o duc de-a lungul limbajului și a veacurilor musulmanii, e *Rahem*. Mila e *Rahmah*. În *Fatihah* se spune: „*Bismi' Llahi 'Rahmâni 'Rahîm*” („În numele lui Dumnezeu, Cel Îndurător, Cel Milostiv”). Ce înseamnă *rahem*? Această rădăcină indică „matricea”, în sensul feminin de loc al germinației, gestației și nașterii. „Pîntecele” cum spun textul ebraic, cel aramaic și, înainte, siriacă al Bibliei — Noul și Vechiul Testament („sînul” spun textele românești). E vorba de aspectul matricial în Dumnezeu. Mila înseamnă dubla, reciproca aptitudine de a fi primiți, luați în Dumnezeu atunci cînd Îl primim, cînd Îl luăm în noi. Esențial, mila e capacitatea divinului de a te primi în matricea Lui. Dacă Dumnezeu îți dă mila Sa (și tu o primești), devii subiect-obiect al milei. În *rahmah* nu aspectul matern primează, ci cel de receptacul al germinației, gestației și nașterii. *Noul Testament*

îl transcrie în grecește ca ευσπλαγχνοι (măruntaiele) milosteniei lui Dumnezeu (*Efesenii* 4, 32 și *I Petru* 3, 8). Și, în sfârșit, începînd cu *Vulgata*, în latină a devenit *inimă* milostivă. În *miserericordie*, *miser* trece dincolo de sensul pasiv, „carent”, de „sărman”, „lepădat”, spre sensul de: cel care cheamă, e demn de *miserericordie* (precum în „amabil”: cel ce arată altora „dragoste”, cel ce e „demn” de dragoste).

Paragraful 3c vorbește despre „graba lui Dumnezeu de a-l copleși cu milele sale negrăite (inefabile)”, ceea ce marchează momentul inițial al preluării părintelui Ioan în această viață și fecunditate nouă care e mila, mizericordia Lui. Care e răspunsul la plenitudinea acestor daruri? Părintele spune, iarăși foarte riguros: „M-am smerit.” Oamenii duhovnicești știu că atunci cînd primești un dar de la Dumnezeu nu trebuie să te bucuri de plinătatea lui, ci mai ales să te „temi” de ceea ce va urma, de responsabilitatea implicată în dăruire. Darul îți e dat ca să crești în el și prin el, nu pentru ca el să te poarte ca pe un element pasiv. Darul se poate chiar retrage la un moment dat pentru a te incita să îl urmezi și să îl asumi mai activ. Aprehensiunii față de supraabundența darului îi faci față prin *umilință*. Umlința e un fel de *figură fără chip a vidului*. Umlința nu se poate declina la persoana I sau a II-a a pronumelui personal; cel mult la a III-a, inalterabilă.²⁹ Eu însumi am auzit pe mulți părinți vorbind despre umilință ca despre o posibilitate de a face vid: vine peste tine harul; tu, în loc să te întinzi, să te lățești, să te îmbogățești, te retragi, îi faci loc în tine. Astfel harul te poate locui fără a fi apropiat, ținut, conținut, depozitat, ca un capital, de inițiativa noastră posesivă. Cel ce

²⁹ Este evident că nici un adevărat „trăitor” al umilinței nu s-ar prezenta ca în anecdotele moralistilor francezi din sec. al XVIII-lea: „...j'ai peut-être certains défauts, mais l'humilité c'est mon fort.”

are umilință este, ca o riguroasă consecință, în continuă creștere. Pentru că se plasează mai prejos de orice coborîre, la polul opus lui Dumnezeu, care e mai presus de orice calificare³⁰; orice ai pune în fața lui Dumnezeu, El critică limita propusă și o trage în sus. E, cum spune sf. Pavel, un fel de *epectasis*. Umlința îi este simetrică lui Dumnezeu prin răsfrîngere: dacă el e zenitul, ea e nadirul. Aceste puncte definesc axa atracției lui.

Apoi 3d: „Binecuvîntez pe Domnul pentru că, din anii mei cei dintîi, m-a purtat pe căile lui tainice pînă la izvoarele nesecate din care se revarsă cu îmbelșugare harul, izvoare pe care Părinții cei vechi le păzeau în sihăstrie, în munți și în unghere ascunse ochilor lumii.” Găsesc că e extrem de rar și prețios ceea ce primim aici: o atît de „calmă” conștiință a depozitului încredințat. Cînd am auzit pentru prima dată afirmația, și mereu de atunci înainte, mi-am dat seama că ceea ce ni s-a dăruit e inepuizabil, că redescoperim neîncetat ceva ce ni s-a oferit la starea noastră de atunci, din momentul întîlnirii cu părintele Ioan, dar care continuă să ne ridice pe măsura înaintării în propria noastră itineranță.

„M-a purtat pe căile Lui tainice”: e etapa călătoriei deschise, a peregrinării, succesivă momentului de interiorizare, de sistolă a primului „îl binecuvîntez”. Acolo spune: „m-am smerit”, m-am adaptat, m-am inițiat, mi-am clădit sufletul și mintea. Acela era momentul tinereții, căreia îi urmează lansarea, itineranța, călătoria deschisă a „primilor ani” de „peregrinare pe căile Sale de taină”. Care e ținta? Descoperirea e iarăși

³⁰ Referitor la depășirea tuturor calificărilor, trebuie să spunem că nu superlativul convine lui Dumnezeu, ci comparativul: El nu e „cel mai mare”, ci „mai mare” decît orice limită ce s-ar putea indica, proiecta, concepe: el e mereu „dincolo”. Cum spun, iarăși, musulmanii: *Allah akbar*.

foarte prețioasă: către „izvoarele nesecate din care se revarsă cu îmbelșugare harul, izvoare pe care Părinții cei vechi le păzeau în sihăstrie, în munți și în unghere ascunse ochilor lumii”. Dacă primul izvor era zenital („milele sale negrăite”), aici ne lasă să înțelegem cu o extraordinar de limpede și fermă conștiință — după noi — că există un fel de topologie a ascunsului: sunt locuri, centre unde tradiția își are izvoarele ei, cu custozii, cu veghetorii, cu responsabili special investiți: „locuri cetluite”. Aproape fiecare termen e aici semnat și semnificat. Părintele Ioan, străbătător al acestei cartografii a ascunsului tradiției, vrea să lase o „urmă”, o mărturie — nu numai ca unul care s-a împlinit launtric prin părinții lui spirituali, ci ca cineva care a pătruns în zona izvoarelor și a străbătut-o; prin traversare, prin peregrinare, el descifrează tărîmul, găsind acolo locurile păzite de „vechii părinți”: în sihăstrie, în munți, în unghere ascunse ochilor lumii. Conștiința — senină, fără emfază — și mărturia unei asemenea zone integrează Ortodoxia (exterior vorbind) în ceea ce aș numi *tradiția răsăriteană* care se întinde pînă la marginile, iarăși exterior vorbind, Asiei. Sunt anumite consoanțe care vin din orientarea lor comună, dintr-o conștiință a centrului care se regăsește *mutatis mutandis* în celelalte tradiții situate sub semnul Orientului. Ele riscă să se șteargă mai repede aici; pe aceste latitudini o anumită modernitate pătrunzînd mai curînd decît, de pildă, în Tibet unde modernitatea se întinde de asemenea; însă „urme”, cel puțin în duh, mai subzistă.³¹

³¹ Atare considerații ne deschid calea mai spre adînc și ne obligă să înaintăm cîțiva pași pe ea. Dacă pînă acum, în regulă generală, asemenea „urme”, dăinuind dincoace sau dincolo de aparent, erau „încredințate” cumva spre păstrare și perpetuare așa-zisului „folclor”, „geniului” sau „culturii populare”, aceste zone sunt astăzi cele mai fragile și mai amenințate. „Locul” propriu al acestei funcții revine de acum înainte, la celălalt capăt al axei, cunoașterii vii, gnozei riguroase în Duh, conștiinței în comuniune cu cei ce o împărtășesc și o recunosc.

Iar acum, ultimul „îl binecuvîntez”: „Da, Îl binecuvîntez pe Domnul care, în pragul vîrstei bărbăției a făcut să se topească la un loc, în încăperea inimii mele tinere, belșugul darurilor din care și acum trăiesc și mă înnoiesc, belșug pe care suferințele și trunchiatul drum al vieții mele nu l-au făcut să se piardă, ci cu grijă și cu teamă l-am păstrat și am căutat să nu-l împruținez. Dimpotrivă, cu duhovnicească îndrăzneală vorbind, pot mărturisi în chip neînșelat că și eu, smeritul și nevrednicul, darul cel adevărat al Proniei, dincolo de slăbiciunea mea, l-am împărtășit multora dintre cei ce cu sinceritate l-au căutat.”

Cele trei paragrafe marchează, din ce în ce mai detaliat, treptele urcușului. „Graba” lui Dumnezeu de a-i „umple viața lăuntrică cu milele sale negrăite” (3c) trimite, în structură fină, către acel „din chiar vremea tinereții mele” din 2d. E începutul drumului cînd s-a produs un transfer esențial: „Domnul a binevoit să verse în inima mea tînără flacăra de nebiruit a iubirii sale” (3b) și „n-a întîrziat să-mi *umple* viața lăuntrică și să o copleșească cu milele sale negrăite” (3c). 3d reprezintă prima etapă după inițiere, „anii cei dintîi” ai peregrinării, după ce a fost zidit. Și, în sfîrșit, acum vorbește de „pragul vîrstei bărbăției”: momentul maturității fixate, împlinite care se manifestă — formula mi se pare iarăși foarte fericită și expresivă — prin „a făcut să se topească la un loc, în încăperea inimii mele tinere, belșugul darurilor din care și acum trăiesc și mă înnoiesc”. Traseul apare ca o progresivă integrare, ca o alchimie. În primul moment e necesară o „topire” care presupune căldura și recipientul, athanorul. Or, se vorbește exact de „flacăra de nebiruit a iubirii Sale” pe care a vărsat-o în „inima lui tînără”. E foarte explicit spus în 3e: „încăperea inimii mele tinere”, care era o inimă caldă, fierbinte. Mai presupune elementul subli-

mant care e harul. Topite împreună, inima și harul dau o unitate, o integritate care e însăși persoana duhovnicească matură. Iar revărsarea de har integrată e izvorul prin care trăiește și se reînnoiește continuu.

Ce înseamnă a te reînnoi? Înseamnă a extrage din acest nucleu ceea ce împlinește și depășește materia uzată din noi.³² E un tezaur, o vistierie ca în rugăciunea către Sfântul Duh: „vistierul bunătăților și dătătorule de viață” — el te poate reînnoi, acest Duh. Rugăciunea continuă: „vino și te sălășluiește întru noi”. În grecește: *elthē kai skinozon en emein*. „Sălașul” trimite la noțiunea de „cort” (*skinozon*). Fă-ți un cort; nu o casă de zid și de boierie, ci o locuință de nomad: e inima în care itinerantul face loc Duhului.

Înnoirea

Am vrea să facem o scurtă inserție despre sensul reînnoirii adusă prin taina Euharistiei — care e un scandal după cum spune Mîntuitorul în Ioan 6, 48-62: ce este aceasta a mânca trupul și a bea sîngele Lui? A fi în lume înseamnă a fi dat pradă sau a fi dat hrană timpului. *In der Welt (und Zeit) geworfen sein* — cum ar spune Heidegger — înseamnă să fii neîncetat mîncat de timp. Tradiția indiană, fiind mai articulată „cosmologic” (am mai subliniat-o), e poate mai explicită, mai „imaginativă”: aici, *Kali*, zeița distrugerii e specificația feminină a timpului (*kala*). Trebuie să mănînc ca să fac față timpului care mă devoră; mîncăm fiindcă suntem mîncăți. Sunt trei zone din care omul concret, aruncat

³² Nu doar pentru a menține, atît cît îi este dat, forma anterioară, dar mai ales pentru a pregăti „alte forme” sau stadii: de sensibilitate, înțelegere, cunoaștere ce vor compune, în cuprinsul vechii aparențe, un alt mod de a fi, alte potențialități, o „ființă nouă”.

în lume și purtat de timp poate să-și ia hrana: în primul rînd prin respir–însipir; apoi prin apă–lichid și, în sfîrșit, prin hrana solidă a cărei formă emblematică rămîne, pentru noi, pîinea. Dacă nu le consum pe acestea trei, sunt pur și simplu distrus, uzat, absorbit, dizolvat de timp; se consumă, intră în deperdițiune celula, substanța biologică. Durata, în care și prin care trăiesc — cea care mă pune în ființă — mă și consumă, mă utilizează ca materie perisabilă. Sunt în durată, deci sunt în moarte. (Aici am face mențiune de eficacitatea postului; nu e împlinit în primul rînd ca o asceză, ci ca o extragere de sub regimul consumator al temporalității.³³)

Or, trupul lui Christos e trupul care a „mîncat” moartea. Christos nu i-a desființat acestuia regimul temporal, ci a oferit un trup radical deosebit fiindcă e suport, vector al Duhului. Analogic, respirul normal se fixează pe celulele roșii (hematii) din sîngele nostru. În sîngele acestui trup însă, dacă ni se îngăduie această imagine, „adia” Duhul. Trupul lui terestru era un trup perfect omenesc, în durată omenească, deci orientat spre moarte — *Sein zum Tode*. Și, ca atare, moare. Însă Iisus afirmă: eu am o altă hrană pe care voi nu o cunoașteți (Ioan 4, 32) — o hrană care, în mod esențial, era Duhul: hrană incoruptibilă (*aphartos*). E riguros ca terminologie și ca referință semantică în toate limbile semitice: Duhul incoruptibilității. De aceea, o spune viziunea creștină, trupul lui a murit, dar în loc să fie consumat de moarte, descompus și restituit substanței nutritive a universului, el „mănîncă” moartea, o înghite prin elementul incoruptibil pe care l-a „fixat” și care e Duhul. Acesta e sensul Învierii: Eschatonul intrat în timp și

³³ Sf. Ioan Scărarul spune: cunosc călugări care își omoară trupul cu post și macerații, dar sunt cu mintea risipită; alții mănîncă normal și sunt calmi, concentrați la rugăciune — e, și aici, o problemă de „imaginar”.

despicînd, suspendînd timpul. Pentru că Iisus nu înviază pentru a se reîntoarce la viața dinainte, ci trece dincolo — nu în „nemurire”, ci în trans-„moarte și viață”. Cine mănîncă acest Trup în Eucharistie, trece dincolo de moarte și, de acum înainte, ea nu mai poate „devora” viața. Am vrut să precizăm aceste lucruri pornind de la natura reînnoirii operată de harul lui Dumnezeu, la care se referă părintele Ioan.

Suferințe, cărări întortocheate, rătăcirii — toate acestea sunt incontestabile realități: omul duhovnicesc nu e o păpușă de porțelan; departe de așa ceva! Dar toate sunt introduse cu „în ciuda”: ele se resorb, se topesc în „creuzetul inimii tinere”, în această integrare fără sfîrșit. Peregrinarea personală între cădere și ridicare e asistată neîncetat de har — elementul activ, dizolvant al asperităților, operînd în încăperea inimii. Sf. Irineu al Lyonului (secolul al II-lea) spunea deja că Duhul nu numai că umple vasul, ci îl și reînnoiește. Duhul înnoiește și dilată inima făcînd-o aptă pentru această alchimie și colaborare. Nu ești pasiv, nici numai receptiv, ci „cooperant”. (Ioan Chrisostomul spunea că harul curge pe măsura vasului.)

Cauzalitate și temporalitate duhovnicească

Itineranța pusă în cuvînt de părintele Ioan ne conduce să gîndim un raport special cu temporalitatea: *trecerea prin timp*; marcată și marcantă. General, „natural” vorbind, timpul traduce cauzalitatea; cauzalitatea acționează tautologic sub forma temporalității. Cînd spuneam că sihastrul — și omul în general — nu e o păpușă de porțelan, voiam să spunem, mai ales, că nu e sustras temporalității, deci efectelor ei. Există însă o

cauzalitate a „condiției spirituale”, a vieții și itineranței duhovnicești care străbate de-a curmezișul cauzalității unanime — densificată, „grea”, împovărată de gravitație. Ce este în fond cauzalitatea unanimă, temporalitatea?³⁴

Dacă apelăm la limbajul mecanicii cuantice — care își extinde acum perspectivele asupra temporalității și gravitației — vom spune: cauzalitatea e o formă efica-ce de concatenare a conceptului cu direcția vectorială a timpului. Se vorbește mult în ultima vreme, în acest domeniu, despre *arrow of time*, ridicându-se întrebarea dacă această săgeată e sau nu reversibilă. Se pare că, din păcate, e ireversibilă cu toate eforturile înscrise în paradoxul lui Einstein, Podolsky, Rosen sau în diagramele lui Feymann de a lărgi posibilitățile modelului. Invoc acest limbaj și pentru că el oferă consonanțe simbolice izbitoare cu cosmologia tradițională pentru care „Săgetătorul” este o emblema cu valoare cognitivă. Timpul e deci vectorializat, mai exact cauzalitatea se exprimă printr-o temporalitate super-direcționată, orientată într-o singură direcție; vorbesc aici despre temporalitate în lumea modernă de origine occidentală, pentru care timpul e exact „occidentalizat”, „orientat” spre apus (iată un frumos oximoron). Săgeata aruncată inițial de Occident (simbolic prin Aristotel), se întoarce asupra lui — îndreptându-se către sfârșit: *Occidens. Occidens* — tărîmul unde se împlinește *occusus solis*, uciderea soarelui. Temporalitatea e ireversibilă, entropică, iar

³⁴ Cum tot am menționat spontan „gravitația”, nu va părea poate extravagant să trecem aici — fără pretenții, dar în chip riguros — în lăuntrul structurii de limbaj al fizicii cuantice, o teorie care „dă de gîndit” în toate sensurile acestei expresii. Ca atare, ea poate stimula, fără confuzii, procesul de „lărgire” a unui spațiu de reflecție constituit prin tensiunea dintre cele două forme de inteliecție. (Subsidiar, ne-am permite să precizăm că acesta e un domeniu cu care avem de a face de multă vreme, din timpul studiilor respective.)

noi îi suntem aserviți. Or, părintele duhovnicesc taie, desface, într-un anumit fel, înlănțuirea, îngrădirea și constrângerea temporalității unic-vectorializate.

Am invoca aici, pentru regimul oferit de părintele duhovnicesc, termenul de „cauzalitate dispozitivă”. În tradițiile orientale, temporalitatea nu reprezintă o cauzalitate constrînsă și constrîngătoare, înlănțuire inevitabilă de stări așezate pe vectorul timpului.³⁵ În buddhism se vorbește despre *pratityasamutpâda* (*udpada* — acțiune, efectuare; *sam* — convergentă; *pratitya* — în funcție de), într-o interconexiune a totului. E vorba deci de o acțiune integrată în armonia ansamblului, destul de larg direcționată, destul de „disponibilă” pentru a se conforma funcționării lui. Nu mai e deci acțiune orientată într-o singură direcție, cum îți oferă tehnica sau știința — în sensul ideologic al cuvîntului — sau progresul, care consideră carent, „sub-dezvoltat” tot ceea ce nu se modelează pe tiparul său. Omul duhovnicesc — mi se pare că părintele Ioan o spune aici — nu ține de cauzalitatea constrîngătoare și apăsătoare a timpului vectorializat; părintele Ioan vorbește mereu de Pronie, adică de un joc al libertății care — acționînd în lăuntrul timpului — salvează și depășește mecanica lui; de aceea vorbește despre „ascuns”, despre „neștiut”: dacă acțiunea ei ar fi vizibilă, ar intra imediat în cauzalitatea de tip constrîngător, coercitiv. E o intervenție analoagă cu *tempus discretum* îngeresc.

Am propune aici termenul de *eon*. *Eon*-ul e timpul comensurabil eternității, dar deosebit esențial de veșnicia lui Dumnezeu. E eternitatea „compătimitoare” cu temporalitatea. Există, într-adevăr, un fel de discontinuitate, de discreție care trece *pe sub timp*; la acest nivel descoperi o prezență, un chip — în sensul de *vul-*

³⁵ Încă o dată, vom merge la extremitatea discursului critic despre cauzalitate, așa cum îl propune tradiția buddhistă.

tus, de *prosopon* — propriu. Timpul însuși ajunge să configureze această *pratitya samutpada*, această operație convergentă, consonantă cu a Proniei, pentru a-ți da nu semne, nu minuni, ci un nou chip. Ceea ce explică și libertatea de mișcare spațială, și detașarea temporală a unui om duhovnicesc și cu atât mai mult, a unuia ca părintele duhovnicesc. Suntem ispitiți să invocăm aici, aproape de „capăt”, o referință de la începuturi, a *Începutului* însuși, așa cum îl evocă *Geneza* (cosmogonia biblică) 1, 5. Textul ebraic menționează direcția devenirii, emergenței, trecerii temporale de la seară la dimineață: *va-iehi hereb*, *va-iehi boker*, *Iom ehad* („Și a fost seară — mai precis «Occident», n.n. — și a fost dimineață — «Orient», n.n. —, zi întâi”). Abrupt spus, pentru omul înduhovnicit, itineranța, relația „cauzală” duce din „Orient în Orient”, din „lumină în și mai multă lumină”; și aceasta nu într-un sens moral sau alegoric.

Ajungem în sfârșit la ultima și foarte scurta componentă a cuvîntului (4): „Da, El singur...” E o mărturisire de culmi. Nu poți urca mai sus în afirmarea atotprezenței lui și a faptului că el este singurul actant. Actantul e autorul, real și eficace, al actului pentru că e originea lui ontologică de dincolo, din afara planului acțiunii. După actant, poți avea actori: în *Vechiul Testament*, de pildă, actantul — cel ce acționează esențial — este Dumnezeu; Moise și poporul sunt actori, iar distincția este extrem de revelatoare pentru concepția iudaică a rolului pe care îl are de asumat poporul ales. Acțiunea e rezultatul. Or, creștinul consideră că, prin Întrupare, actantul vine printre noi și, ca atare, relația actant-actor se modifică; chiar față de tine însuși ești altfel așezat. Nu mai ești un actor, un popor ales; nu mai pui accentul pe condițiile limitative care trebuie să te ferească de contaminarea cu restul oamenilor ca să

corespunzi unei condiții de excepție. Disocierea era o cerință fundamentală a evreilor pentru ca actorul să corespundă ritual actantului. (Trebuie să spunem că, în anumite pretenții de superioritate și de deținere unică a Adevărului, creștinii înșiși, aceia care își formulează aceste pretenții departe de discreția cerută de conștiința luminată de Duh, riscă să se găsească mai aproape de fariseu decît de vameșul din pilda Mîntuitorului.)

Or, care e, în această mărturisire de culmi a cuvîntului, raportul dintre actant și actor? Dintr-odată, abrupt, în deschidere nesfîrșită, ni se spune: singurul actant — *eu însumi fiind înlăuntrul Său* —, adevăratul și unicul actant este Duhul. În consecință, El este unicul și adevăratul părinte spiritual. În sanscrită, există ca echivalent al părintelui spiritual termenul de *sva-guru*; *sva* înseamnă spontan, autentic, propriu. Există și denumirea, aplicată mai mult ca un titlu onorific, de *jagad-guru* — guru universal (noi am spune „dascăl ecumenic”). Ceea ce spun acești termeni e că, fundamental, adevăratul principiu al paternității duhovnicești, principiul care investește pe maestrul spiritual și lucrează prin el, nu este omenesc; e însuși divinul. Chiar dacă la începutul traseului nu ești conștient de acest lucru, la capătul lui trebuie să-ți dai seama că cine este adevărata călăuză și, mai ales, adevăratul actant. De aceea, părintele Ioan încheie extraordinar: „Da, El singur...”.

Vorbeam, în cursul comentariului, despre impersonalizarea părintelui duhovnicesc. Acum sensul acestei „impersonalizări” își atinge ultima elevație: întîi, părintele e luat, e cuprins în „matricea” divină a Milei și ca atare nu mai are statutul unei persoane grevată de limitări; iar apoi, prin el se comunică și se dăruie unicul actant, actantul non-făcut, aflat dincolo de orice limită, care este Duhul. De aceea se spune în conti-

nuare: „El singur s-a împărtășit pe sine întotdeauna tuturor acelor călători ai călătoriei noastre pămîntești, pe care [Domnul] i-a adus pînă la El pe căile înseși ale vieții de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor.”

Operează aici o cauzalitate ce nu mai e tributară temporalității, ci ține de *eon*; ea secționează temporalitatea, instituind un regim diferit de regimul coercitiv și înlănțuitor al timpului. Altă, și foarte importantă, caracteristică a sa e că operează pe căile vieții cotidiene, fără miraculisme, vedenii, semne sau „dovezi” extraordinare. Ceea ce este cu mult mai extraordinar, cu mult mai teribil. Dostoievski era conștient de aceasta și a spus-o prin gura *Marelui Inchizitor* acelui Iisus deținut în carcerele Sevillei: „Tu ai fi putut să te dai jos de pe cruce; dar Tu ai iubit atît de mult libertatea omului încît ai vrut ca el să creadă liber, numai liber, în Tine.” Dacă s-ar fi dat jos, eventual cu niște fulgere și tunete impresionante, oamenii ar fi strigat: „minune!”, ar fi căzut cu fața la pămînt, iar apoi s-ar fi ridicat și întors la treburile lor, categorisind probabil ulterior evenimentul drept o iluzie printre altele.

Dar Christos a prețuit esențial și unic libertatea noastră. Ceea ce e un gest cu mult mai cumplit, mai de adîncuri decît recursul la miraculism. Acest mod de a acționa declanșează în ființă setea nesfîrșită după unicul Actant, iar nu după eventualele Sale acte exterioare: „El singur s-a împărtășit pe sine întotdeauna tuturor acelor călători ai călătoriei noastre pămîntești, pe care Domnul i-a adus pînă la El pe căile înseși ale vieții de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor. Or, setea Duhului este fără sațiu și nimic nu o poate covîrși; iar cu cît harul se revarsă în ființă, cu atît mai mult aceasta crește și se împlinește.” E singurul semn necesar și cerut, iar el e o „stare de viață”. Setea Duhului nu poate fi stinsă dată fiind însăși esența ei *epectati-*

că: ea te trece din început în început, prin începuturi fără de sfârșit. O nouă plinătate vine să se adauge acolo unde nu e lipsă, ci deja revărsare de plinătate. Nu de o sete torturantă, precum setea trupească, e vorba aici, ci de o sete care împlinește ființa, purtînd-o din împlinire în împlinire.

Sfârșitul cuvîntului, atunci?

Acesta a trecut de mult dincolo de propriul său termen. Cît despre capătul grafic, necesar și obligatoriu pentru orice traiectorie umană, el ni se pune acum înaintea: „...setea Duhului este fără sațiu și nimic nu o poate covîrși; iar cu cît harul se revarsă în ființă, cu atît mai mult aceasta crește și se împlinește. Așa este, cu adevărat”.

Ioan, părintele cel străin

II

TIMPUL RUGULUI APRINS GRUPUL DE LA ANTIM

ÎNAINTE DE... SAU: DIFICULTATEA DE A ÎNCEPE

Textul ce inaugurează acest volum și îi fixează totodată centrul — *Scrisoarea Pelerinului Străin* —, riguros desfășurat/înfășurat, ca orice text, între începutul și sfârșitul său scris, descinde dintr-un „înainte de a fi fost”. Aici, acum, în acest loc al apariției sale, cuvântul nu începe să se rostească: el se trece doar pe sine — în dăruire și primire — inițiind întâlnirile care îl vor înscrie în existență, în durată, în înțeles. Iată orizontul „dinainte de”... trecerea Pelerinului Străin; orizont poate nebănuț, dar care i-a condiționat, într-un anumit fel, venirea. Nu vom reține deci imaginea începutului ca un *capăt* prim de drum; vom vorbi mai degrabă despre răscruce. La o astfel de răscruce s-a constituit *Grupul de la Antim*: tot acolo începe, așadar, și cuvântul nostru.

...Nu fără câteva nuanțe și precizări prealabile. Ar fi poate de așteptat (ori de temut) ca atare „întreprindere” să adopte genul cronicii, al memoriilor, al evocărilor (auto)biografice, să ofere portrete și fragmente de „istorie contemporană”... Nicidecum. Va fi vorba despre transpunerea în scris a unei experiențe singulare, trăită în acel moment de o familie de idei, mai bine zis, de spirit: „Rugul Aprins” declină identitatea sa lăuntrică. Ne îngăduim să regretăm absența din cuprinsul limbii române — care a păstrat totuși, anexându-le artelor frumoase, formele *recitare* și *recital* — a lexemu-

lui *récit*, ca în franceză, ce restituie articularea însăși a limbajului narativ. Am fi avut atunci: *Récit d'une expérience* — și aceasta ar fi fost de ajuns. Bineînțeles, chipuri și nume ar fi răsărit — ca și acum — pe parcursul acestui *récit*; inevitabil, un *eu* gramatical ar fi condus — și conduce și aici — narațiunea. Dar toate aceste referințe, departe de a îngroșa trăsăturile evocării pînă la alcătuirea unor biografii „personale”, dezvăluie mai curînd contrariul. Experiența de la Antim a eliberat (vom spune oare a „golit“?) pe membrii ei de supra-ponderea *ego*-urilor prea firești, prea comune, prea personale. Ne-ar plăcea să spunem că e vorba, aici, de un *récit* impersonal.

Cel care atinge limitele spațiului ordinar (nu geografice sau fizice, evident, dar cu atît mai reale) poate întrevădea, de pe această frontieră, un „celălalt” spațiu — cu centrul pretutindeni și circumferința nicăieri; tot astfel, „impersonalul” nu exprimă un *lêse*-persoană. Corelatul său concret și logic e tot ce poate fi mai deosebit de „depersonalizare”, de „negarea persoanei umane”: e consumarea ei (așa cum s-a spus cîndva *consumatum est*: „săvîrșitu-s-a”).

În ochii participanților, ceea ce „ad-venea” la *răscrucea* invocată nu era destinat afirmării publice, fixării în tipare instituționale; nu pretindea să fie remarcat și apreciat. E destul ca ceea ce ad-vine să aibă (un) loc: locul acesta a fost mînaștirea Antim. Restul s-a adăugat pe deasupra.

Aici stă, poate, în parte cel puțin, rațiunea de a fi a duratei calitative: durată care nu cunoaște decît *prezentul* unei experiențe împărtășite. Nimic excepțional: aceasta e norma însăși — tradițională, discretă — a unui atare tip de aventură. Mai apropiat și mai inflexibil decît eventualul suport fizic al memoriei (note personale, obiecte, manuscrise...), răsare aici imaginea

străveche a simbolului: un întreg împărțit pe viu, „atunci”, între cei care țineau de el; la orice întâlnire, totalitatea se recompune în *prezentul* ei propriu, fulgurant restituit. Anamneza se preschimbă în recunoaștere¹. Cuvinte, amintiri, evocări se împlinesc ca de la sine; întregul reappare *în* și *între* cei din nou de față, în comuniune vie cu locul începuturilor.

¹ Evidența restituirii și recunoașterii am avut-o, de pildă, în 1968, la Paris, întâlnindu-l pe părintele Benedict Ghiuș — prezent adesea în aceste rînduri — după ani de închisoare: dintr-o dată, ne regăseam „a doua zi” după despărțirea de la sfîrșitul lui noiembrie 1956, la plecarea spre India.

Două căi conduceau, în acea vreme, la Antim. Prima, cea mai accesibilă, se desprindea dintr-o arteră bucureșteană relativ largă și animată, însoțind, la poale, dealul Patriarhiei pe toată lungimea lui. Părăsind acest fragment de „circulație zgomotoasă și pestriță” (ne spuneam pe atunci!), drumul regăsea brusc calmul unor străzi dăinuind așa cum fuseseră încă de la început: un peisaj. Din care nu puteau lipsi, firește, grădini ce nu-și divulgau numele dar își păstrau răsfațul. Cîteva sute de pași după cotitură, se ivea neașteptat un *square*. O piațetă purtînd, ca într-un parc, mici construcții destinate popasului și destinderii: cîteva bănci de piatră cu trepte, a căror armonioasă proporție le ridica parcă la o înălțime măsurată deasupra solului, vibrînd tăcut. Orientate spre deschiderea masivei bolți a clopotniței, ele lăsau să se întrevadă, într-o perspectivă arcuită la extremitatea cîmpului vizual, fațada bisericii: era intrarea mînăstirii Antim.

Al doilea drum nu era destinat descoperirii decît „după aceea”, odată ajuns la capătul lui: trecea prin nestrăbătut. Deschis doar celui ce, fie și neștiut, îl presimțea, el nu se lăsa parcurs decît o singură dată: întîia oară. Ruptură, am putea spune, trecere dintr-o orbită exterioară spre mai adînc. Dezmeticit, te regăseai în fața aceleiași bolți, la intrarea mînăstirii.²

² În ce ne privește, vorbim aici de anii 1945-1946 (după vîrsta cronologică, încă minor...). Persoana care, asemenea unui prețios releu, ne-a

Dincolo de intrare, incinta. Centrată pe sanctuarul-ctitorie al lui Antim Ivireanul, spațiul nu era atît „ocupat” cît semnificat. Ritmul, discret dar perceptibil, între centru și circumferință — zveltețea celor două turle nu era desigur străină acestei impresii — impunea treptat simțămîntul unei elevații, al unei libertăți reînviată...

[După decenii, o reîntoarcere. Spațiul violat. Mutilare. Ritmul abolit prin alterarea raportului centru-periferie (clădirile înconjurătoare fuseseră deplasate). Chiliile transformate în depozit; curtea, remiză auto. Perioada totalitară, remarca un prieten, a distrus țara și zidind. Într-un sens mai complex și mai sumbru decît cel, generic, al necesarei dărimări materiale pentru a face loc unei alte construcții. Despuiată de finalitatea frumosului, lipsită de pasiunea aventurii creatoare, tradiția arhitectonică, deturnată în monotonia ridicării de ziduri, putea inspira frenezii fără conținut. Mai trist, în cazul instituției ecleziale, de pildă, această rîvnă constructivistă ascundea nu arareori, implicit, o ultimă diversiune. Nici un sanctuar, mînăstire sau edificiu-relev al sacralului, nu se construiește din afară spre înăuntru; el ia ființă, original, în nevăzutul dorinței de Absolut. Numai după aceea trece în vizibil. A multiplica gloriola clădirilor, adesea goale de suflul primei rînduiri, nu riscă oare să dea uitării adevărata materie a zidirii: pietrele vii? Pasivitatea — dacă nu mai grav — față de distrugerea programată, din anii '80, a vechilor așezări de viață și frumusețe autentică să fi făcut și ea

deschis, de departe, drumul a fost Anton Dumitriu (la acea epocă profesor de Logică și Metafizică — titlatură încă nerepudiată — la Facultatea de Filozofie a Universității din București, al cărui asistent devenisem. Efectiv, primul drum spre înțîlnirea vie de la Antim l-am făcut într-o duminică de iunie, după-amiază, alături de un prieten al celor de acolo, cunoscut prin intermediul profesorului: e vorba despre Mihai Marcel Avramescu. Am străbătut cîteva străzi începînd de undeva din preajma Căii Victoriei, cred. În fapt, nu am reținut nici o clipă itinerarul atunci parcurs.

parte din aceeași uitare a esențialului? Antimul obligă la asemenea întrebări.]

Sub numele îndeobște și de mult cunoscut de „mînăstirea Antim” se ascunde, în fapt, „hramul”, numele voit de întemeietor: mînăstirea „Tuturor Sfinților”. Ceea ce în mod curent socotim drept sărbătoarea sa patronală constituie, foarte precis, un cifru, realizînd comunicarea între domeniul finitudinii și Infinitul viu. În cazul acestui sanctuar, oarecum testamentar, alegerea hramului asuma cert, pentru figura singulară care a fost Antim Ivireanul, o semnificație „fără pereche”. Ne îngăduim deci să insistăm o clipă, cu atît mai mult cu cît termenul „Tuturor Sfinților” nu ține, în primul rînd, de evlavie ci de o noimă riguroasă, deci de o anume cunoaștere — dezvăluită în scandarea liturgică a tradiției răsăritene, manifestată în rituri și celebrări menite nu doar să fie oficiate, ci să poarte înțelegerea spre mai adînc (sau mai înalt). „Rînduiala” Întrupării Logosului — celebrată între Naștere și Epifanie — culminează în marele timp al Învierii. Ciclul christic se împlinește prin deschiderea ciclului Spiritului (Pentecostarul), încununat în Duminica Pogorîrii Duhului Sfînt (Cincizecimea). Astfel se încheie ceea ce textul neo-testamentar numește „iconomia Tainei dumnezeiești celei ascunse”; se încheie, dar nu se închide. Duminica imediat următoare marchează, în ritmul liturgic, „Duminica Tuturor Sfinților”: noua deschidere spre revărsarea universală a Duhului, un fel de „Pleromă cosmică” fără deosebire de „rasă, naționalitate sau religie”. Nimic excesiv în acest fel de a vorbi: noua deschidere are drept orizont eschatologia. Duminica următoare celei a „Tuturor Sfinților” este, în fapt, ultima Duminică a lumii, Eschatonul³. Iată, deci, ce se poate

³ Singura scuză pentru reamintirea acestor imense, vertiginoase deschideri rămîne faptul că ele sînt ignorate de propriii lor deținători.

„citi” în numele pecetluit pe ctitoria sa de acest singular personaj: Antim din Iviria. Așadar georgian de origine: Iviria, se știe, era vechea titulatură bizantină a Georgiei Caucazului ce nu încetează să intrige pînă astăzi pe lingviști, date fiind nu numai analogiile fonetice dar și proximitățile gramaticale cu limba unor popoare din cealaltă Iberie, a Occidentului european (mai cu seamă bascii). Înradăcinat în Țara Românească prin „trăitul” predaniei răsăritene, linia sa de viață (întreruptă de martiriu în 1716) dovedește o excepțională sensibilitate — o vocație, am spune — cu totul orientată spre universal. Nu vom insista, el însuși și opera sa fiind de mult integrate istoriei și culturii de limbă română. Am ține să menționăm totuși emoția resimțită, cu ani mai târziu, în Munții Libanului, într-o mînăstire (astăzi catolică): se păstrau acolo, înconjurate de respect, uneltele de imprimerie trimise odinioară de Antim, împreună cu cărțile în limba arabă, tipărite de el la mînăstirea Snagov în acel veac XVII-XVIII.

Or, ctitoria bucureșteană, lîngă a cărei prezență tutelară avea să primească chip „Grupul de la Antim”, departe de a se mărgini la rostul ei de „clădire rînduită în incinta mînăstirească”, își dezvăluia semnele ce-i fuseseră încredințate, între ascuns și aparent, de către enigmaticul său fondator. Se întîmpla așa deoarece privirea noilor veniți se purta — ca adeseori la începuturi: un fel de har auroral — spre partea de invizibil a ceea ce e văzut. (Într-un alt registru, afin, de limbaj, am putea spune că era vorba despre o hermeneutică a locurilor instaurative, despre descifrarea unor structuri de arcană, de intrarea pe calea predaniei vii...)

Însă înainte de a rememora toate acestea, trebuie să numim pe acela care, de la primul început, a însuflețit și a călăuzit, în felul lui inimitabil, căutările și așteptarea celor ce descopereau Antimul: Sandu Tudor. Cu

el, venea un stil; pentru el, se împlinea un destin. La prima întâlnire (și chiar și la următoarele...) lăsa adesea impresia unei prezențe paradoxale (mai cu seamă pentru cei proveniți dintr-un mediu diferit). Tipul său temperamental excesiv, nu departe de a prezenta uneori aparențele violenței verbale, învăluia de fapt o sensibilitate excepțională, aproape de „fragilitatea” celor capabili de adevărata compătimire, a celor conștienți, iarăși, de prețul fiecărui om: cu cât mai umil, cu atât mai respectabil. „Dragul meu, ai fi insuportabil, dacă nu ai fi extraordinar”⁴, îi spunea adesea, afectuos, vechiul său prieten, Alexandru Mironescu. Totodată, el aducea cu sine, în cercul de la Antim, un dar de mult confirmat „în lume”, darul de organizator inventiv și tenace. *[Cu un fel de calmă excentricitate, își rînduise chilia de „frate” în chiar turla clopotniței, deasupra bolții de intrare. Obiecte, puține, de veche și hieratică frumusețe — icoane, sfeșnice, cădelnițe, câteva mii de cărți elegant legate în pînză beige-sable — obligau la deferență. Spațiul chiliei se destăinuia, parcă, și ca popas al unei confrerii de peste timp, necunoscută de propriii ei trăitori dar care, îndreptîndu-se către zenitul Ființei, navigau sub aceleași constelații.]*

Odată fixat, așadar, în noua sa incintă de viață, Sandu Tudor (în 1948, la Antim: monahul Agaton; apoi, la Sihăstria Neamțului, în 1952, după prima perioadă de închisoare: ieroschimonahul Daniel) continua să-și exerseze pasiunea „poetică”, am spune, de căutare sub — și peste — evidențe, a ceea ce așteaptă, ascuns, să iasă la lumină⁵. Astfel, împreună cu părintele Benedict și toți

⁴ Amintire recent împărtășită (în 1995) cu părintele Sofian, care a păstrat și el limpede memoria multor clipe asemănătoare.

⁵ De foarte timpuriu, Sandu Tudor a trăit și a cultivat o deosebită atracție pentru literatura română veche (slovă și lexic). Vorbind despre el, G. Călinescu menționează această trăsătură în a sa *Istoria literaturii române*. Am citit de multe ori manuscrisul unui amplu poem, alcătuit în

ceilalți, reia, scrutător, lectura testamentului lui Antim Ivireanul. Ctitorul dezvăluia, într-adevăr, în câteva rînduri ultime, locurile „instaurative” despre care vorbeam mai sus, răscruci ale traiectoriei sale destinale — și le încredința celor ce, după el, vor fi înțeleși. Un eveniment simbolic, un timp epifanic (*kairos*) al vieții sale erau descifrate de Antim sub invocația sfîntului zilei respective (metodă de cunoaștere criptică, prezentă de mult în tradiția spirituală răsăriteană). El imprima în felul acesta semne de recunoaștere pe o viață, un veac, un viitor. (În context juridic, am utiliza astăzi termenul de *leg*, de unde *legatar*.) „Deschiderea”, în acel moment, a Testamentului lui Antim a dus de îndată la decizia de a transpune cele patru figuri invocate de el în mozaic, pentru a fi așezate de o parte și de alta a intrării în sanctuar, pe peretele de apus. Sunt încă acolo, pînă astăzi: sf. Antim, eponimul monahului din Iviria, înainte de călugărire fratele Andrei; sf. Alexie, omul lui Dumnezeu, un tip de sfințenie oarecum aparte, ce a trăit *incognito*, ca marginal, lîngă casa părintească pe care o părăsise cu mulți ani în urmă⁶: era patronul zilei cînd fusese investit în arhierie părintele Antim; sf. Nicolae, hram al unei biserici de lemn dăinuind odinioară în curtea viitoareii mînăstiri a Tuturor Sfinților; în sfîrșit, sf. Agata, a cărei sărbătoare, spunea ctitorul, cădea a doua zi după noaptea în care primise viziunea limpede a înălțării mînăstirii ce-i va rămîne asociată peste veacuri.

anii '40 dacă nu ne înșelăm, intitulat *Călușarul metafizic*. Era însoțit de un mic vocabular, traducînd în româna curentă termeni arhaici nemaiauziți; după cîte ne spunea, simțise el însuși nevoia acestui exercițiu de traducere, care se transformase într-un alt exercițiu poetic. Vrem să credem că asemenea moșteniri ale părintelui Daniel sînt încă păstrate cum se cuvine în bibliotecile unde au fost adăpostite.

⁶ Dostoievski, o spunem în treacăt, îl alesese drept referință onomastică pentru Alioșa din Frații Karamazov.

Mozaicurile, patru panouri de mari dimensiuni, au fost realizate între 1948 și 1949 de către părintele Sofian Boghiu și dna Olga Greceanu, cu asistența tehnică a dlui Gh. Mogoș. Grupul de la Antim a însoțit, bineînțeles, de aproape lucrările șantierului, adesea înconjurat — o epocă acefală și apteră începea să se facă simțită — de suspiciuni și obstrucție: ce rost mai au și aceste chipuri, venite de cine știe unde? Nu sunt, oare, subversive, adică „pe undeva” mistice?

[Aici se cuvine readusă, imperios, în amintire, prezența patriarhului Justinian (Marina). Momentul înscăunării sale coincide, de altfel, cu timpul inițial al Antimului, care i-ar putea aduce, și el, mărturia prețuirii și a recunoașterii. Nu a fost deloc banală apariția unei atare personalități în Biserica Română — a acelor vremi mai ales. Dacă înfăptuirile sale, să spunem exterioare, durează încă drept reușite instituționale, organizatorice, obștești, e mai greu de restituit omul însuși, așa cum a fost. Natural simplu și liber de vanitățile cărora uneori chiar exercițiile ascetice le dau cu greu de capăt, omenia lui caldă și primitoare se explica probabil (cel puțin în parte) și prin trecutul lui de părinte de familie: în tinerețe fusese preot căsătorit (mai apoi văduv). Mai în adânc, el s-a vădit drept cineva care a asimilat cu adevărat conștiința slujirii ce îi revenea: de aici, autoritatea lăuntrică precum și claritatea cu care înfrunta întortocheatele raporturi cu puterea politică a timpului. Peste toate asperitățile și adeseori reaua voință de care a avut parte, și-a încheiat drumul pămîntesc cu liniștea și demnitatea celor ce, spiritual, au biruit.]

Or, între timp, „descoperirile” continuau în incinta Antimului. Stadiu tradițional, dar pe atunci nu o știam încă: un stadiu al timpului inaugural de intrare, de

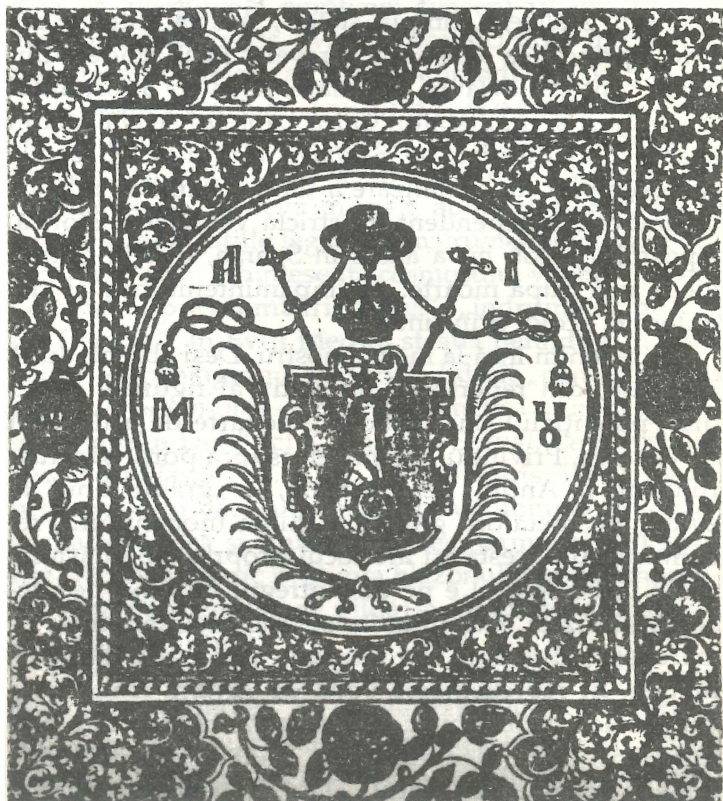
inițiere într-un spațiu nou, unde devenea salutar să deslușești *semnele* locului. Într-o bună zi deci, Sandu Tudor ne atrage atenția în treacăt asupra inscripției votive deasupra umilei uși de intrare în biserică⁷, dăltuită în piatră de însuși fondatorul⁸. Am dat peste figura ne-bănuită a unui melc, în parte ieșit din scoică, tinzând spre o stea (hexagramă) pe care o cuprinde între coarnele lui (ce poartă, cum se știe, organele văzului, ochii săi). Construcția ne-a părut prea succintă pentru a reprezenta o emblemă heraldică clasică⁹, dar oferea totuși un prea evident vector de intenție simbolică pentru a nu obliga la o încercare de lectură hermeneutică. Am putea începe, chiar, prin a ne întreba, nu fără sfială: este oare înscris aici, în acest grafism, ceva din „identitatea” lăuntrică, ascunsă poate, a celui ce a ținut să se exprime astfel? Ne destăinuie el oare — discret sau chiar criptic, cum se cuvine — ceva din intimitatea spirituală a omului viu care a fost Antim Ivireanul? Ne vom opri în pragul întrebării astfel deschise, nu fără a adăuga totuși câteva indicii complementare, împrumutate din tezaurul științei heraldice.

⁷ Semnificația nu numai simbolică, dar și materială — sociologică am zice — a portalului unui sanctuar (biserică, catedrală) s-a constituit de mult ca temă de studiu pentru istoria artelor, arhitectură, iconografie. Dacă portalul gotic impresionează oricând și oriunde, e și pentru că el era destinat să domine și să protejeze în același timp piața bisericii, cetatea, urbea. Acolo se desfășurau reprezentările „misteriilor” sacre, acolo viața socială prindea cheag cu prilejul sărbătorilor de hram — *Kirchenmesse*, care a devenit *chermeză*. Lăcașul bizantin oferă cea mai umilă intrare, aproape inaparență: „poarta cea strîmtă”, ușa de toate zilele. Contrastul, de pildă, e total, la intrarea Sfintei Sofii, între ușa discretă și, în interior, elevația cupolei. Aceasta deoarece întreaga „metarealitate” a bisericii e înăuntru: *celălalt* spațiu, *cealaltă* lume. Or, tocmai pentru a semna, abia perceptibil, și a înlesni „trecerea pragului”, ușa de intrare e uneori valorizată prin „însemnări” precum aceea de la Antim, voită de ctitor.

⁸ Antim Ivireanul, se știe, era excepțional înzestrat printre altele și cu multiple talente de artizan.

⁹ Aceasta exista, am descoperit-o mai târziu, și o vom întâlni în curînd în acest text.

Dacă îl considerăm ca motiv de figurare simbolică, „melcul” se integrează, evident, categoriei numită „scoică” (*coquille*) unde întâlnim și instrumentul sonor, tot scoică — marină — la origine (*conque*). Amîndouă prezente din Celtiberia (Galiția Spaniei) pînă în Tibet... Conca marină, de pildă, e definită ca un generator de sunet (al sunetului primordial, mai precis), de arhaică memorie. *Bhagavat-Gîta*, ca să cităm doar această sursă, o menționează sunînd la începutul marilor înțeleș-



tări războinice, de cosmică semnificație. Cît despre „scoica sf. Iacob” (*la coquille de st. Jacques*), abia dacă mai e nevoie să amintim aici de excepționalul său statut simbolic și heraldic în toată istoria Evului Mediu occidental. (Vom menționa în treacăt că este reprezentată canonic cu suprafața convexă aparentă.) Sub „călăuzirea” ei, pelerinii întregii Europe de Apus luau drumul balizat de ea spre Santiago de Compostella, în nordul Spaniei: uriașă convecție alchimică a popoarelor epocii. Steaua e și ea prezentă aici: numele locului sacru ar deriva, după o etimologie legendară, de la *Campus stellae*, „Cîmpia stelei”, o stea fiind aceea care, oprindu-se deasupra, a revelat locul unde odihneau, conform evlaviei populare, relicvele apostolului Iacob. Încă și mai izbitor, Calea Laptelui se cheamă în spaniolă *El Camino de Santiago* (*Drumul sf. Iacob*): caz exemplar de cristalizare a unui dinamism religios și simbolic independent de stricta veracitate istorică. Apostolul Iacob nu a ajuns în Spania, nici în timpul vieții, nici după moarte: s-a împămîntenit însă, și mai puternic, acolo, prin simbol.

Să revenim însă la melcul nostru. Deși absent, după cîte știm, din repertoriul normativ al figurilor heraldice, potențialul său simbolic e departe de a fi trecut cu vederea. Privindu-l atunci, deasupra porții sanctuarului de la Antim, descopeream, la „gradul unu” al evidenței, metafora grafică a chilieii monahului. Precum melcul, acesta își are locul propriu de sălășluire acolo unde spațiul e pe de-a-ntregul împlinit de prezența sa fizică. Cu anumite subtile nuanțări însă, ce marchează diferențe sau introduc alte grade de interpretare. În reprezentarea voită de Antim, chilia, precum scoica pentru melc, e *itinerantă*, te însoțește pretutindeni (spre deosebire de clădirea „sedentară”, unde ai petrecut noviciatul). Dacă, la început, monahul

era „în chilie”, acum chilia s-a interiorizat: ea e „în monah”. Surprindem oare aici o mărturisire aproape autobiografică a fondatorului ajuns către sfârșitul pelerinajului său terestru? Oricum ar fi, coerența dialectică a simbolului astfel prezentat sugerează scandarea ritmului *retragere* („în tine însuți”) — *apariție* („în afară”). Tema „regenerării”, cu care melcul e asociat în anumite culturi, se referă foarte probabil la această alternanță asigurând ieșirea periodică din fluxul temporal. Conducînd mai departe privirea, vom întîlni fascinația formeii helicoidale: cochilia e o spirală. Pe care o întîlnim deja în hieroglifele egiptene: concept-arhetip figurat acolo printr-un melc. (Vom evoca aici doar în cuvinte tulburătorul tablou al lui Rembrandt, de la Luvru, unde, dominat și chiar „amenințat” de o scară *en colimaçon* — melc monstruos ce nu duce practic nicăieri —, un filozof meditează retras în ungherul chiliei sale.)

Bineînțeles, undeva în înalt, apare steaua. Reluînd sumar semnificațiile legate de instrumentarea sa heraldică, vom găsi: „chintesența cosmosului vizibil”, „focul de taină al preschimbării ființei”, „îndrumător pe Calea Cerului”. În Evul Mediu, steaua heraldică în cinci colțuri — pentagramă mai curînd decît „pentaclu” sau *clavicula Solomonis* — era de asemenea numită „pece-tea Sfîntului Duh” (cf. Gérard de Sorval, *Le Language secret du blason*, ed. Albin Michel, Paris, 1981). Reper primordial, și deci universal, steaua domină în iconografia heraldică și, anterior, în cea hermetică, „cîmpurile” (termen tehnic în știința blazonului: preacunoscutul *champ de gueles*, de pildă) — deschise, e cazul s-o spunem, la „infinit”.

Or, de-a lungul unui drum pe care „găsirea” preceda adesea „căutarea”, ni s-a dezvăluit atunci, la timpul său, surprinzătoarea sensibilitate heraldică a lui Antim Ivireanul. Culminînd cu ceea ce am fi ispitiți să con-

siderăm¹⁰ locul realizării sale depline: o stemă heraldică personală. Minuțios concepută și meșteșugit înfăptuită, ea ne întâmpină — semnificativ — pe verso-ul foi de titlu a documentului ctitorial, ca un contrapunct „intelectiv” la construcția de piatră, așternută în chiar ziua începerii lucrărilor: „Învățăături pentru așezămîntul cinstitei mînăstiri a Tuturor Sfinților... Acum într-acestași chip așezat... de noi, smeritul mitropolit al Ungrovlahiei, ctitorul, la leat 7221 (1713), aprilie 24, în care s-au început zidirea bisericii.¹¹” Suntem oare invitați să scrutăm sub această formă ceea ce am putea numi „criptograma ctitoriei”, „cheia” unui destin presimțit? Atare întrebări, licite sau chiar necesare, își pierd prețul în chiar clipa cînd și-ar primi răspunsul imaginat: nu vom continua deci pe această cale. Dar nu putem trece mai departe fără să lăsăm să *vorbească* stema ivireană însăși.¹² Strict spus, nu ne găsim în fața

¹⁰ Nu fără îndrăzneală, fiindcă sîntem departe de a cunoaște în amănunt stadiul cercetărilor antimiene.

¹¹ Ne referim la prima sursă pentru noi disponibilă — Radu Albala, *Antim Ivireanul*, Ed. Tineretului, București, 1967 (mai ales pp. 167–168). O planșă în cuprinsul textului reproduce, în alb și negru, cu cîteva sumare indicații de culoare, stema ivireană. Mărturisim, cu acest prilej, o anumită perplexitate în fața exuberanței vegetale stufoase, îmbîcsite chiar, ce asigură partea ornamentală a iconografiei. Cum o găsim perpetuată pînă astăzi în numeroase ceasloave, cărți de rugăciune, liturghiere ieșite din tiparnițele Institutului Biblic, ne întrebăm dacă la originea acestui baroc de un gust dubios nu s-ar găsi sursa antimiană, continuată fără talent inventiv.

Legat de cercetarea noastră, vom menționa încă un element descoperit ulterior: în volumul *Antim Ivireanul*, *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Stempel, Ed. Minerva, București, 1972, la pp. 328 sqq., figurează *Așezămîntul mînăstirii Antim*. Nădăjduiam să găsim aici (opere complete) reproducerea stemei prezentă în textul original; e absentă. În schimb, după lungul titlu citat de noi mai sus, fila 4 (unde e așezată stema ivireană) poartă pe verso patru stihuri, între naiv și criptic, unde reapare melcul: „Toată suflarea, zice proorocul/ Cînte pe Domnul peste tot locul./ Și melciul încă, coarne înaltă,/ Ca să-l laudăm, pe toți ne învață.” (*Op. cit.*, p. 325.) Melcul aici menționat indică, evident, figura heraldică din stema alăturată.

¹² Vocabularul heraldic tradițional cuprinde expresiile: *armes parlantes* și *armes à enquerre* (armoarii, sau *blazon*, *vorbitoare*; *armoarii*, sau *blazon*, care cer căutare (a înțelesului lor).

unui blazon canonic (*régulier*) ci în fața unei figuri decorative evocînd doar forma tradițională a unui scut, numită *cartouche*¹³. Referința heraldică de origine ar fi „scutul german”, adoptat de asemenea în Polonia, predispus deja la borduri turmentate, crenelate, ca un ecou al barocului. Dacă am încerca totuși „blazonarea”¹⁴ stemei lui Antim Ivireanul, am putea risca (în franceză: *héraldique oblige*): „De gueules, avec champ de sinople en pointe, portant coquille d’escargot d’où émerge un escargot touchant de ses cornes une étoile à six pointes, en chef; timbré d’une mitre de métropole surmontée d’un chapeau ecclésiastique, cordons entrelacés à houppes simples, avec bâton ecclésiastique dépassant à dextre et crosse épiscopale à sénestre.”¹⁵ (Lipsindu-ne reproducerea în culori, nu ne e cu putință să discutăm „metale” și „smalțuri”). Se poate hazarda, credem, ipoteza unei influențe venite prin nord (Polonia, Imperiul Habsburgic, Transilvania) unde, pe de o parte, „cartușa” derivată din scutul german¹⁶ era bine cunoscută iar, pe de altă parte, armoariile ierarhilor catolici purtau în mod curent pălărie ecleziastică (devenită însemn heraldic acceptat din 1245, cînd Papa Inocentiu al IV-lea acordă cardinalilor romani faimoasa „pălărie roșie”). Interesul vădit al Mitropolitului Ungrovlahiei față de heraldica occidentală, chiar și

¹³ Dezavuată în Franța, ea se multiplică în Italia și Germania secolelor XVII-XVIII ca o consecință a recentelor brevete de înnobilitate distribuite printre clasele în ascendență socială.

¹⁴ *Blasonner*: actul de a citi, descrierea, interpretarea unor embleme heraldice, armoarii.

¹⁵ Am traduce astfel: „De roșu, cu cîmp de sinoplă în vîrf, ținînd cochilie de melc din care răsare un melc atingînd cu coarnele o stea în șase colțuri, în creștet; timbrat cu mitră de mitropolit purtînd deasupra o pălărie ecleziastică avînd șnururi împletite, cu ciucuri simpli; toiag ecleziastic depășind la dextră și cîrje episcopală la senestră.”

¹⁶ În studiul lor *Le Blason* (PUF, Paris, 1960) Genéviève d’Harcourt și Georges Durivault prezintă un scut german foarte asemănător celui desenat de Antim (fig. 37, p. 65).

sub aspectul ei ecleziastic, merită, credem, cel puțin o mențiune dacă nu o investigație adâncită a eventualelor repere.

Puternic situat în „centralitatea” lui, nu doar grafică, apare, aici ca și pe chenarul de deasupra porții, melcul. Desenată în peniță de Antim, cochilia-spirală solicită atenția și, mai mult, o conduce, o „orientează”, în toate sensurile cuvântului, spre țel: spre stea. Spirala, viguros — aproape „gros” — trasată, aduce în afară, am mai spus-o, structura absconsă a spațiului interior: centrul (vîrfurile cochiliei-spirală) poate fi decifrat fie ca origine, fie ca loc de împlinire al itinerarului contemplativ. Tradiția răsăriteană — dar nu numai ea — vorbește despre acest loc ca despre „locul inimii”. De acolo începe ascensiunea interioară care consumă mai degrabă decît parcurge „spațiul” pentru a irumpe finalmente în orbele stelare. Ctitorul ivirean alege în consecință steaua net figurată, simbol geometric pentru *conjunctio oppositorum*: hexagrama tradițională, compusă din două triunghiuri întrepătrunse cu vîrfurile țintind „în sus” și „în jos”. Comunicare vie și limpede a lumilor în sfîrșit deschise una alteia.¹⁷ (Drumul cel mai scurt între inimi, întrezăream atunci, trece prin stele...)

O dată cu aceste „pătrunderi” în incinta Antimului, între 1945 și 1948, fără s-o știe el însuși, „grupul” luase

¹⁷ Cum e vorba de o „construcție” (archi-*tectonică*), să reamintim că steaua în 6 colțuri e asociată celor două instrumente cardinale ale artei „constructorilor”, compasul (țintind în jos) și echerul (cu cele două laturi deschise în sus).

În ceea ce privește simbolismul melcului, ne îngăduim să adăugăm o referință împrumutată din monumentală lucrare a lui Louis Charbonneau-Lassay: *Le Bestiaire du Christ*, Desclée de Brower 1940 (reproducere anastatică *Arché*, 1985) p. 929: „... pînă la sfîrșitul secolului al XV-lea, artistul care a realizat (la Entrepieds, lângă Loudun) medaliale cu tema Patimilor lui Iisus și relative la ideea generală a Învierii, aduce ca elemente figurative scoica (*la coquille*) Sf. Iacob și melcul viu”.

ființă. Confirmarea implicită a venit, probabil, în ziua în care părintele Benedict a fost numit starețul comunității monastice. Nu e ușor, dar ni se pare de interes capital, să restituim aici starea mînăstirii din anii 1945–1947, precedînd experiența „Rugului Aprins”. Comunitate de călugări-studenți mai ales — la teologie cu precădere, dar și la filozofie, arte frumoase, literatură, matematici chiar —, Antimul avea pe atunci drept stareț un părinte de model curent: afabil, ținînd de stilul vremilor dinainte, cînd viața bisericească era o rutină, sociologic și moral încadrată în viața comună și decentă a societății... Pe lîngă aceasta, el corespundea unei situații preponderente, statistic vorbind, în Biserica Română: avea mai cu seamă practica mediului rural din Moldova. Exista chiar, la acea epocă, și *un label ad-hoc* — „călugărul misionar” —, aplicat celor ce se străduiau, nu fără merit, să întrețină evlavie subrezită a lumii de la țară. Cel despre care vorbim a stat, de altfel, numai cîteva luni în fruntea mînăstirii, fiind succedat de un interimat pînă la numirea părintelui Benedict.

Or, persoanele pe care Antimul le reunea de acum înainte, citadini adesea tineri sau chiar foarte tineri, veneau din lumea studiilor riguroase și deschise, cum se cuvine, universalului. Pentru aceștia, viața monahală, departe de pitoresc sau evlavie sămănătoristă, răsuna de chemările Absolutului viu. Ea deschidea calea căutărilor și a descoperirilor trăite, dar de un „alt ordin” — ar fi spus Pascal — decît ordinul „acestei lumi”. Pentru mulți dintre ei, dezbaterea, vehementă uneori în epocă, privind raporturile clerici – intelectuali sau Biserica – *intelligentsia* rămînea ignorată. Problema începea totuși să se facă simțită cînd devenea aparentă dificultatea de a comunica cu reprezentanții clerului prin *cultură*. Să ne înțelegem: nu e vorba de

paradă culturală, nici de cultura „mondenă” sau de cea imediat contemporană (alimentată dificil, în acele vremi, de informația la zi din lumea largă). Nu. Foarte simplu, dar și foarte grav, ne referim aici la cultura inseparabilă de conștiința în trezire. Am numi-o cultură spirituală, aceea ce se naște și crește o dată cu întrebările eliberatoare ale credinței¹⁸: pentru a se proiecta, sărbătorește, pe orizontul marii aventuri a Spiritului în lucrare pretutindeni și dintotdeauna.

Mulți ani mai târziu ni s-a îngăduit să înțelegem, și să verificăm în alte zone cu probleme similare, în ce măsură controversa pe tema Biserică – intelectuali se reduce, esențialmente, la un dat socio-cultural (argumentele sub-teologice intervenind ca alibi). Inevitabila discrepanță între regiunile cultural decalate ale unei societăți în devenire neomogenă — regiunea urbană „modernă”; teritoriul zis „rural”, imobil — ridică, previzibil, bariere în comunicare. Este exact condiția clasică pentru ca, într-o confruntare, pasiunile primare să înăbușe discernământul — evident „secundar”, „intelectual”, reflexiv. De ce să nu o recunoaștem și, mai ales, de ce să nu o spunem? În această situație, rolul ingrat revine mai cu seamă Bisericii. Ca normă generală, într-o anumită parte a lumii (dar tocmai despre această parte e vorba), ea este prevalent dependentă — ca recrutare,

¹⁸ Atît de des — și facil — invocata tradiție patristică a Răsăritului obligă la o severă repunere în chestiune a unor *sloganuri* iscate de alte motivații decît cele spirituale — atunci cînd nu e de-a dreptul vorba de un psi-tacism patristic, repetiție mecanică de nume și titluri prestigioase care, în fapt, nu au fost niciodată cercetate cum se cuvine. Oare Irineu a pus el capăt întrebărilor — și răspunsurilor — în fața semnelor vremii? Nu au venit, oare, după el cappadocienii? Și, după aceștia, Maxim Mărturisitorul? După el, Simeon Noul Teolog și atîția alții? Să fi secătuit oare harul creator al Duhului? Evident că nu: vina, responsabilitatea, blocajul sunt de partea noastră. Lipsa de pasiune creatoare — aceasta din urmă, e adevărat, nu întotdeauna confortabilă în exigențele ei —, incuriozitatea am zice, suficiența în sfîrșit, care le alimentează și se hrănește la rîndu-i din ele, toate își caută deghizamentul într-o evlavie încremenită și încîntată de sine.

ethos, comportament — de zonele încă nealterate de „semnele timpului” și de ecoul acestora în conștiința epocii. O epocă ce durează de o bună bucată de vreme și se măsoară în secole în alte părți. E lesne de înțeles că avem aici în vedere — cum ar putea fi altfel? — Biserica în realitatea ei concretă, realitate ce nu se poate nici tăgădui, nici escamota. Să evocăm imediat „teandria”, „Biserica cerească” drept acoperire ori justificare ar fi necuviincios și contraproductiv: poate chiar în numele acestei „Biserici de sus”, știută drept severă și nepărtinitoare!... E iarăși adevărat că, fie și numai în virtutea unei memorii visceral perpetuate, instituția bisericească suportă, pînă în zilele noastre, rău critica. (Deși aiurea s-au făcut eforturi serioase de remediere.) La urma urmei, cum să uiți timpul cînd, împotriva duhului Întemeietorului ei dumnezeiesc, Biserica „domina lumea” sau se ralia celor ce o dominau —, iar creștinul era, prin definiție, superior celorlalți oameni? Replica dată intelectualilor nu poate fi, în consecință, decît negativă, polemică, „muștrătoare”. Pe de altă parte, s-ar putea descrie și tipul, nu foarte frecvent menționat, al intelectualului „ideologizat”, fie el din Apus ori Răsărit: sumar, reduționist, pentru aceasta „religia” e de mult evanescentă, dacă nu cu totul stinsă. Nu el va fi deci acela care se va adresa Bisericilor, cerîndu-le un dram de atenție. (Nu uităm că am avut o dată prilejul să auzim pe un *grand intellectuel*, cum se spune în Franța, și pe deasupra intelectual adevărat — e vorba despre André Malraux —, vorbind despre „intelectuali fără cultură”... Formula rămîne încă valabilă, din nefericire.) Cei ce caută în Biserică deschidere de cuvînt și inimă sunt intelectuali căutători ai Adevărului viu: și despre acesta slujitorii săi titrați ar trebui să știe să vorbească în mod creator. Or, nu arareori, acești intelectuali în așteptare nu sunt nici

măcar ascultați cu răgaz și prospețime. Oare nu astfel se instalează „neînțelegerea”? *Le malentendu* — spunea tot Pascal. Semiotic, am fi ispitiți să distribuim structura vocabulului *mal-entendu* ca „rău-auzit/înțeleș”. Și Pascal mai spunea: *le propre du malentendu est de ne pas être perçu comme tel*.¹⁹

...Prin venirea ca stareț, la Antimul începuturilor, a părintelui Benedict²⁰, *le malentendu était levé*; nu mai era loc pentru neînțelegere.

¹⁹ „Specific pentru neînțelegere e să nu fie percepută ca atare.”

²⁰ Numit de Patriarhul Justinian.

GRUPUL

Vom încrucișa de acum înainte căile celor pentru care Antimul a deschis, nu fără rigoare și uneori adversitate, drumul spre autenticitatea ultimă a existenței lor. De aceea, rezistînd tendinței de a preschimba relatarea în „istorie” și evocarea chipurilor vii în „portrete retușate”, vom restrînge dimpotrivă cîmpul narativ la esențialul atunci trăit (mereu continuat, după aceea, ca sens viu, nu ca întîmplare din trecut...) Vom fi uneori aproape de limita indicibilului — dar nu e acesta locul în care verbul uman își încearcă destinul? Pe de altă parte — latura dinspre noi — același cuvînt va purta, inevitabil, urma evenimentelor: aluzii, frînturi, referințe la realitățile acelei epoci (și chiar „înainte de”... cadrul ei strict).

Ca orizont concret, Antimul era în fond un așezămînt monastic: ceilalți, „laicii” veniți mai tîrziu, se regăseau în cuprinsul și în ritmul său, unde erau cotidian și foarte simplu primiți. Totul în normalitatea tradiției unanime a Răsăritului, care nu ridică îngrădiri între mireni și monahi atunci cînd, porniți întru aceeași căutare, se descoperă la aceeași distanță de Infinitul viu. (În infinit, se știe, nu ne apropiem de capăt oricît am înainta: infinitul se *realizează*, nu se epuizează.) „Excepția” situației de la Antim consta, poate, în *calitatea* acelei experiențe, vădind un soi de

armonie prestabilită între latura sa monastică și latura laic-intelectuală. Într-un mod singular, aproape consumat în sine însuși — analog cu ceea ce, în critica textelor, se numește un *hapax legomenon* —, s-a pecetluit acolo convivialitatea între tradiția spirituală vie și intelectuali (așijderea vii). Fără deliberări, fără programe prealabile. Undeva, e adevărat, fulgera câteodată, pe sub cuvinte, simțămîntul unei lucrări obiective, a unei mutații calitative a timpului trăit. Un ciclu se închidea pentru a face loc altuia. Sub asemenea zodii de ruptură, oportunitățile (subsumate vechiului vocabul *kairos*) se oferă mai intens sau se retrag mai sumbru. Atunci, în acele zile, Antimul s-a (re)deschis: larg și înalt. „Grupul” său s-a constituit într-un spațiu de ospitalitate fără opreliști, înscrisă pe chipurile celor mai întîi întîlniți dintr-o comunitate monastică (între care vom numi acum pe părintele Benedict, părintele Sofian, părintele Petroniu).

Cei ce veneau din latura intelectualilor laici aduceau cu ei, precum se cade, un chip aparte: aparte mai degrabă față de lumea ce era a lor și pe care o părăseau (verbul se cere modulat), decît în raport cu cea spre care se îndreptau. Aici ei erau precedați de propria lor dorință, de o cunoaștere deja trezită în lăuntru: o așteptare făgăduită „tuturor” — deci și lor — se lăsa presimțită. Obstacolele, „încercările” chiar — concomitențe inevitabile pentru asumarea unui nou mod de viață a ființei — căpătau sensul unei *metodologii a devenirii*, test de superioară asceză.

Cum am putea schița „tipul” intelectualului — irepetabil ca persoană individuală, dar participînd la o aceeași *figură de destin* — ce trecea atunci pragul Antimului? El apărea, am spune, la intersecția între un anumit sens al *tradiției* și un *nonconformism* activ:

categorii existențiale nicidecum contradictorii, îngemănate dimpotrivă, dincolo de evidențe, printr-o afinitate ce nu are nevoie de demonstrații justificative. Fiindcă Tradiția — e oare nevoie s-o reamintim? — nu acceptă asimilarea cu tradiționalismul²¹: conservatism sterp și repetitiv, inevitabil blocat într-o formă temporală subalternă (ideologică, religioasă, politică), silnic prezentată ca supremă, imperisabilă și chiar (de ce nu?) „sacra”. Nu așa vom fi în stare să presimțim adevărul Tradiției autentice căreia i se alătură, spontan, calificativul de ea însăși impus: *vie*. Tradiția veritabilă dăinuie, vom spune, într-o regiune a Ființei ce însoțește, de la origini, formele și epocile temporale, o regiune în care se manifestă *sensul* actual și ultim a tot ce advine. Acest *sens* transcendent, mai curînd decît aparențele — adesea venerabile — care îl propun și ascund totodată, acest *sens* se cere — și e dat — tradiției să-l recunoască. Veghea ei ațintește orizontul Spiritului liber („acolo unde e Duhul e libertatea”). Sensibilitatea ei — căci se poate vorbi despre o „sensibilitate” față de Tradiție, in-formată de Tradiție — este inclusivă, nu exclusivă:

Traseul acestor intelectuali se leagă, inevitabil, de mijlocul perioadei interbelice: anii '20 - '30. „Seniorii” grupului fuseseră formați și își făuriseră primele arme culturale în acel timp. De la ei am înțeles intuitiv — dar și explicit analizat — ce *bifurcație* s-a produs atunci: un tradiționalism etno-cultural, zgomotos și pontifiant, pînă la urmă eşuat în echivocul naționalismelor politice, pe de o parte; aproape inaparent, de cealaltă parte, își făcea loc presimțirea tradiției ortodoxe, trăită în credință și deschisă totodată universalității culturii. Un număr — nu prea mare! — de prieteni, intelectuali ai vremii departe de a fi necunoscuți, aleg orientarea

²¹ Decît în cazul cînd e vorba despre o contrafacere a tradiției.

din urmă: cu o nebănuită gravitate, nu totdeauna resimțită ca atare în jur. Printre ei, nonconformistul impenitent și inclasabil, același despre care am vorbit mai sus, cel care avea să devină purtătorul „natural” de suflu al grupului de la Antim: Sandu Tudor.

Biografiile imposibile — din fericire există și din acestea! — nu trebuie forțate. Cel mult, asemenea pictorului nonfigurativ ce diseminează pe câmpul pânzei linii, pete, culori, se îngăduie restituirea „formeî mentale”: prin rememorarea veridică a fragmentelor de mărturie vie, a convorbirilor intense de altădată, prin descifrarea momentelor ce au captat semnele unor evenimente de dincolo de întâmplări. „Chipul” însă, figura esențială a omului, nu era dat să fie cuprins, fixat, închis în trăsături. Adesea ni se impunea evidența unui paradox: despre oameni ca Sandu Tudor nu pot vorbi (eventual scrie) decât oameni ce i-au fost (sau îi vor fi?) aproape prin afinități, convergențe, luciditate. Despre oameni ca el, nu pot scrie (eventual vorbi) cei ce i-au fost apropiați prin contingente, cunoaștere exterioară, relații formale. Mult prea complex (la început) și, lăuntric, tumultuos, rafinat pînă la o discretă sofisticare încîntînd pe unii și deconcertînd pe alții, dispus să provoace stări de criză cu prieteni scumpi și definitiv acceptați²², omul avea o privire neconținut ațintită spre nevăzutul ce dă sens realului nostru prea vizibil. Cînd „revenea” de acolo și împărțasea cele întrevăzute, fie prin conversație, fie prin citirea rîndurilor tocmai scrise²³, ascultătorii primeau întîi, vast și încîntător, simțămîntul ineditului. Sub chipul poemului, al eseului sau

²² Episodul extrem a fost cearta cu Mircea Vulcănescu. Destul de bizar — deși asemenea accidente surveneau adesea, se pare, în „republica scriitorilor” epocii —, conflictul nu a dus la ruptură definitivă, nici la pierderea afecțiunii reciproce. M. Vulcănescu îl pomenește, el însuși, într-un text postum publicat.

²³ Aproape nu era timp și loc în care să nu aștearnă pe hîrtie fragmente ale neconținutului său dialog interior.

al unui foarte original tip de meditație, condusă între reflecția strictă și intuiție sub călăuzirea inteligenței simbolice, venea înspre noi neașteptatul. Sau „prea-așteptatul”, îndelung dorit dar încă nebănuit: o dată cu această venire, realitatea se lumina.

[Să aducem totuși la arătare câteva fragmente — nefigurative — ale „imposibilei” biografii a lui Sandu Tudor. Născut Alexandru Teodorescu, fiu al Sofiei și al lui Alexandru Teodorescu²⁴, a avut și un frate mai tânăr, pictorul Mircea Teodorescu. Fiecare asumându-și drumul propriu în existență, relațiile dintre frați nu erau necesarmente strânse. L-am întâlnit pe Mircea Teodorescu de vreo două ori, în vizită la fratele său: foarte curtenitor, retras oarecum în el însuși, se ținea — mi se părea mie — alături de lumea ce curgea în jur pe vremea aceea (1947–1948); o lume fără mare gust de viață, cenușie, mînată „samavolnic” — cum auzeam spunîndu-se. Bătrînul domn Teodorescu (trecuse de 76 de ani în 1946) fermeca de la prima întâlnire prin distincția lui neostentativă, bine temperată, ceva — cum să spunem? — *de vieille Europe*. Fiul său, Sandu, i-a fost pînă în ultima clipă apropiat, atent, plin de o afecțiune, și ea, aparte. Din mijlocul acestei familii bine rînduite avea să izbucnească destinul literalmente „extra vagant” al lui Sandu Tudor. Nemaисуferind plictisul Facultății de Filosofie și Litere unde se înscrișese (1919–1920), o părăsește pentru... Școala de ofițeri de marină (civilă). Ofițer brevetat, cutreieră mări și chiar oceane pe modestele nave ale Marinei Naționale. *Bildungsjahre* — pe care, cu freamătul mereu viu al sensibilității sale, îi va încorpora undeva, în stratigrafia adîncă a ființei²⁵. În

²⁴ Consilier și, ulterior, președinte al Înaltei Curți de Conturi.

²⁵ Ne aducem aminte, de pildă, cum istorisea în felul lui fluent, pitoresc, despre evacuarea, în 1922, de pe cheiurile Istanbulului, a vlăstarelor aristocrației Imperiului Otoman, abolit în acel an de Kemal Atatürk. Marina română ajutase și ea, se pare, la pornirea în exil a acestor „flori de serai” adăpostite pînă atunci, la umbră, de arșița istoriei.

1926, dacă nu ne înșelăm, a făcut o îndelungată ședere la Muntele Athos, menționată, în felul său, și de G. Călinescu în *Istoria literaturii române*. Comunitatea agiorită română era încă relativ numeroasă la epoca aceea și, duhovnicește, creatoare. Încă prezentă, o figură de înălțimi, a cărei amintire dăinuie pînă astăzi: părintele Antipa. Convorbirile lor ample, prelungi, adevărate *Collationes Patrum* contemporane, erau imediat transcrise de Sandu Tudor și păstrate cu grijă în nenumăratele lui manuscrise riguros clasate²⁶: ni le-a împărțit în repetate rînduri.²⁷]

²⁶ Încă o dovadă a utilității „grafismului” său compulsiv.

Ne imaginăm ușor ce nedumerire reprobatoare putea stîrni la unii neîntrerupta „febrilitate” grafică a părintelui Daniel: „scrie și în sfîntul altar”, auzeam uneori șoptindu-se. Lucrurile sunt în fond mult mai simple. Sandu Tudor aparținea unui „tip psiho-motor” nu numai decît rar ce are, obiectiv, nevoie de actul scrierii pentru a-și structura gîndirea. Prin anii '60, de pildă, se vorbea mult de un monah cistercian (trapist) american — Thomas Merton. Autor extrem de prolific, prin scrierile și corespondența lui era în legătură cu toată lumea. Ceea ce, cînd se știe rigoarea tăcerii și a ruperii de lume în acest ordin monahal, provoca o oarecare uimire în jur. Pînă cînd s-a aflat că superiorii lui, dîndu-și seama că, fără acțiunea (mută! dacă putem spune) a scrisului, Thomas Merton vegeta lipsit de „gîndire interioară”, i-au acordat această excepție de la regulă. Tot în America, la sfîrșitul anilor '70 — începutul anilor '80, profesorul Mircea Eliade suferea de o artrită deformantă a degetelor, handicap serios pentru scris. Cum îl sfătuiam, ca mulți alții, să recurgă la dictare (studenții săi nu așteptau decît asta) sau la înregistrare, ne-a răspuns că se simte practic incapabil să gîndească fără stilou în mînă.

Revenind la Sandu Tudor, ni s-a întîmplat să-l vedem scriind în altar: era momentul imediat următor intrării lui în viața monahală, la Antim. Am citit ce era pe cale să scrie: dădea formă, sub chip de rugăciune, noi sale stări, încercînd parcă să interiorizeze numele primit — Agaton — pe care îl scria la persoana a treia...

²⁷ Din transcrierile vii ale întîlnirilor cu părintele Antipa (Dinescu) am reținut îndeosebi pe aceea, singulară pînă la neverosimil, despre ruptura între Orient și Occident, între Ortodoxie și Catolicism, simbolizată și fixată în „anatema” din anul 1054. Întrebat de Sandu Tudor cum ar trebui primit și înțeles acest eveniment dărimător pentru istoria Creștinismului, părintele Antipa a răspuns: „Pînă ce vremea anatemei aruncată asupra ta de frațele tău va trece, te vei uita pe tine însuți, te vei răstigni pentru el, vei suferi în ceea ce ai tu mai bun — astfel ca, la sfîrșit, lumina de neînchipuit a Învierii să strălucească din nou pentru unul și pentru celălalt.” În înșiruirea

Anii '30 — *grande mortalis aevi spatium*, se pare, pentru istoria societății române — îl vor vedea pe Sandu Tudor, deja poet și scriitor recunoscut, angajat în viața publică. În 1932, lansează revista săptămînală *Floarea de Foc* (să reținem cu grijă acest titlu) ce va dura pînă în 1936.²⁸ La 1 decembrie 1933, apare primul număr al cotidianului *Credința — ziar independent de luptă politică și spirituală*, director Sandu Tudor. Colecția, păstrată la Biblioteca Academiei Române, se întinde pînă în 1938.²⁹ O atare ieșire în arenă nu putea

evenimentelor și a *avenimentelor*, trebuie să menționăm că aceste cuvinte au fost interpretate de noi pentru Patriarhul ecumenic Athenagoras și pentru Papa Paul al VI-lea. În noiembrie 1965, comisia teologică mixtă, lucrînd confidențial la Istanbul, a condus la anularea anatemei (prima Cortină de Fier din istoria spiritului european), solemn proclamată după aceea de capii celor două Biserici. Cînd, în iunie 1967, Papa Paul al VI-lea a venit în vizită oficială la Istanbul, în cuprinsul Sfintei Sofii fiind, m-a întrebat unde era locul presupus al altarului pe care cardinalul Humbertus a Silva Candida aruncase textul anatemei. Cînd i-a fost arătat, a îngenuncheat acolo, în fața tuturor, și — mi-a spus-o mai tîrziu — a cerut iertare... Acel monah athonit, interlocutor vizionar al lui Sandu Tudor își avea, și el, partea sa de prezență. (Pe cadranul istoriei însă era tîrziu...)

²⁸ Nu credem lipsit de interes (dimpotrivă!) să reproducem, în parte, sumarul primelor numere din *Floarea de Foc*.

nr. 1-6 ianuarie 1932:

Sandu Tudor: *Prolog pentru ceasul acesta*

Emil Cioran: *Auguste Rodin*

Alexandru Sahia: *Ouăle și Patriarhul*

Poezii: Eugen Ionescu, ..., Marcel Avramescu

Ion Călugăru: *Omul de după ușă* (recenzie de Gh. Ionescu)

nr. 2-13 ianuarie 1932

Sandu Tudor: *Idolul cu inima coclită*

Alexandru Sahia: *Renegat*

Eugen Ionescu: *Tudor Arghezi — Preludiu sau pamflet*

Mircea Vulcănescu: *Napoleon*

nr. 11-19 martie 1932

Sandu Tudor: *Ametafizicul Apusului (scrisoare unui comunist)*

²⁹ Recent, ni s-a întîmplat să descoperim un număr (10-16 mai 1995) al revistei *România literară* unde, în pagina 9, articolul: *Din publicistica tînărului Noica*, semnat Zigu Ornea, include rîndurile: „L-am găsit la *Credința* (1933-1936) scriind ca un gazetar de rînd. După 1934, după frecvența articolului său (inclusiv cronică politică), se pare că a lucrat în redacție.”

trece fără polemici și controverse: omul însă își continua impavid calea ce, se pare îi era proprie. Statornic „închinător” la mînăstirile peisajului românesc, cititor fin, am mai spus-o, al manuscriselor și scrierilor vechi românești, își achiziționase, pe de altă parte, un avion personal de turism. Își descoperea, pe atunci, pasiunea zborului.³⁰ Într-o zi, îndreptîndu-se spre aterizare, s-a angajat într-o vrilă din care nu a putut redresa; aparatul s-a zdrobit de pămînt. Trecîndu-mi fotografiile accidentului, nu rămînea decît să te uimești „peste fire” că cineva a putut scăpa de acolo nevătămat. Ne-am înșela crezînd că accidentul a pus capăt aventurii lui aviatice: a doua zi, s-a urcat într-un aparat similar, și-a luat zborul și, la aterizare, a refăcut condițiile accidentului din ajun — ieșind de data asta cu bine. (De altfel, aceasta era un fel de tehnică adoptată printre aviatori, pentru a-și elimina frica ce rămîne undeva ascunsă în adîncul subconștientului, după asemenea întîmplări.)

Neobișnuit se dovedea și genul colaborărilor reunite de Sandu Tudor în cadrul celor două publicații de sub direcția lui. Oameni ziși „de stînga” la acea vreme, precum Alexandru Sahia³¹, Ion Călugăru sau Eugen Ionescu își alăturau numele cu un Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Emil Cioran sau chiar Nae Ionescu (acesta mai ales ca interlocutor). Dacă vivacitatea temperamentului său trecea în ochii unora drept violență sau intoleranță, omul uimea pînă la urmă prin respectul fundamental ce îl arăta față de toți și oricine. Sandu Tudor durează în amintirea noastră ca unul dintre rarii

³⁰ După mările de apă, mările văzduhului: se înscriau oare semne și înțelesuri în aceste înfruntări cu stihiiile originare? Nu e imposibil: mult mai tîrziu — ne îngăduim să reamintim că l-am cunoscut pe Sandu Tudor după război, pe cînd eram încă minor — evocam împreună cunoscutele studii ale lui Gaston Bachelard consacrate psihanalizei elementelor...

³¹ De care vorbea pe urmă cu multă apreciere și pe care îl ajutase la începuturile lui.

oameni natural lipsiți de vulgaritate. Nu — din fericire! — și de scăderile unanime ale firii. Luată laolaltă, toate aceste trăsături³² au dus uneori la pretexte de pognegrire sau, mai simplu, la neînțelegeri rezultând din „diferența” lui față de mediu. În *Apoftegmele* Părinților Pustiei se pune undeva în cumpănă starea celui întemeiat în lucrarea lăuntrică ascunsă și, în afară, „disprețuit”, cu cazul celor slăviți exterior, dar ascunzând tristețea neautenticității. Dostoievski nu a trecut cu vederea acest „loc” arzător al deosebirii duhurilor când ne-a pus înaintea scena confruntării dintre starețul Zosima, mort, și adversarul său, călugărul Ferapont. Sandu Tudor a avut pînă la capăt eleganța desăvîrșitei discreții a unei vieți spirituale adevărate, dobîndită pe cale.

În 1948 are loc ierurgia monastică: noul monah Agaton ia ființă la Antim. Un an mai târziu e arestat pentru prima oară sub învinuirea — devenită pretext *passé-partout* la acea epocă — de „fascism” (*sic!*), „atitudine ostilă regimului”, „activitate împotriva ordinii stabilite”. Alături de Alexandru Codin Mironescu am asistat la fazele procesului, desfășurat în clădirea Palatului de Justiție din București, în fața unui tribunal de tip nou: complet surd la cuvinte, mărturii, evidențe, aplicînd mecanic normele „justiției populare”, preocuparea de căpetenie fiind, fără nici o îndoială, trimiterea în detenție a unei cote de suspecți dinainte destinată lichidării. Și totuși, o umbră de ezitare a intervenit parcă în timpul pledoariei apărării. Sandu Tudor era apărât de un avocat evreu (nu i-am reținut numele) ce s-a propus el însuși, grațios, „în amintirea anilor '30”. Cum

³² La care am adăuga refuzul total al compromisurilor: în închisoare, șubreziți, supuși presiunilor fizice și morale pentru a semna compromisurile naționaliste, patriotice, avantajoase, cu jalnicul regim politic al timpului, se cutremura la gândul că ar putea ceda din simplă slăbiciune. Moartea l-a găsit în această stare de rezistență.

știam locul unde, în chilia de la Antim, își păstra colecția editorialelor din *Credința*, avocatul a fost în stare să producă în instanță două articole din 1936 unde ar fi fost într-adevăr greu de descoperit un oarecare iz de fascism: „Gorila cu cască și mască” (polemistul Sandu Tudor comentînd agresiunea lui Mussolini împotriva Etiopiei) și „Bestia blondă, bestia brună” (despre Hitler și Mussolini la apogeul lor). Tribunalul a fost silit să ia act de argumentele apărării depuse la bară. Sentința însă nu s-a resimțit: cinci ani de detenție grea, între altele la canalul Dunăre-Marea Neagră. Eliberat după aproape trei ani, ne-a împărtășit inutila oroare a închisorilor regimului, fără să-și fi pierdut liniștea interioară, nici ascuțimea cuvîntului. Părintele Agaton a revenit la Neamț unde, așa cum vom vedea, o primă dispersiune strămutase cea mai mare parte a grupului de la Antim. În 1952, primește la mînăstirea Sihăstria Neamțului „chipul” de schimonah sub numele de Daniel. Ceva mai tîrziu, se stabilește la Schitul Rarău, de unde va fi arestat a doua oară în 1958.

Alături de Sandu Tudor — inseparabil de el ca prezență și imagine, deși distinct în personalitatea sa proprie — se cuvine imediat numit Alexandru Codin Mironescu. Pentru mulți dintre cei apropiați Antimului, acest profesor universitar de chimie fizică, scriitor³³, gazetar remarcat și critic literar, dar peste toate, „el însuși”, aducea darul unei maturități clare, neprezumțioase: în continuă împărtășire celorlalți, celor mai tineri în chip privilegiat. Dacă am spune că avea „geniul prieteniei” — și nu numai pe acesta — nu am exagera nicicum simțămîntul confirmat la fiecare întîlnire. Din anii studiilor și formației sale în Occident, Al. Mironescu integrase bineînțeles, cu seriozitatea de cuviință pe

³³ Chiar și autor de romane, cf. *Istoria...* lui G. Călinescu.

atunci, *substanța* culturii și, în același timp, un *savoir-faire* al practicii ei: mereu atent la formulările altuia, disponibil înnoirilor, suscitînd dialogul critic. Momentele acelea stăruie în amintire ca un fel de celebrare a inextermabilei libertăți a omului viu. Amplul său studiu, *Limitele cunoașterii științifice*, publicat în 1943, inovator în multe privințe la epocă, include, credem, și astăzi cîteva din interogațiile cardinale ale filozofiei științei. Adesea, prietenii săi sau cei care îl întîlneau pentru întîia oară rețineau „candoarea” sa, lipsa de malițiozitate: adăugate umorului său sec, rezulta o impresie de confort, o bună dispoziție înviorătoare... În el am găsit un om al ospitalității esențiale, tocmai în clipa cînd acest titlu de noblețe sacră a ființei devenea un delict politico-polițienesc. Casa lui — aceasta și grație familiei sale — a rămas întotdeauna deschisă și primitoare. Ceea ce a constituit, bineînțeles, un grav cap de acuzare la procesul „Rugului Aprins”. Al. Mironescu a fost arestat împreună cu fiul său, Șerban, în vîrstă de 22 de ani, tot în 1958. Tratamentul suferit de ei în perioada detenției nu ținea numai de brutalitatea oficială a regimului totalitar, ci și de regresiunea la starea de sălbăticie, încurajată de el în rangurile subalterne.

În primii ani, 1945–1947, întîlneam adesea în incinta mînăstirii pe Paul Sterian, vechi prieten al lui Sandu Tudor, unul dintre reprezentanții generației anilor '30, cunoscut nu numai ca om de cultură, ci și ca tehnocrat.

Discret și amabil, cu darul unui înalt talent, compozitorul Paul Constantinescu nu lipsea de la celebrările liturgice și de la întîlniri. El a dus în dar Antimului de atunci un *Imn al Rugăciunii lui Iisus* sub formă de „canon suitor”, am spune, imediat îndrăgit de comunitate, laici și monahi deopotrivă.

[Ne-am îngădui o paranteză „de culoare” pentru a face loc amintirii lui Ion Marin Sadoveanu. Ajuns la

Antim pe urma acelorași prieteni din anii '30 — inclusiv dr. Voiculescu —, el surprindea prin asiduitate, vădită într-o devoțiune oarecum rustică: adorare prelungită a icoanelor, gestualitate amplă... Monden incorijibil — și încântat de a fi considerat astfel —, memorie vie, mereu la pîndă, a Bucureștilor de altădată, dar și a celor contemporani, manierat pînă la afectare, el reprezenta unul dintre cei mai scilipitori conferențieri pe piața culturală de atunci; cum la Antim se organizase un ciclu săptămînal de conferințe, Ion Marin Sadoveanu a asigurat o serie consacrată teatrului antic și misteriiilor medievale. După 1948, relațiile s-au rărit.]

Prezența luminoasă, fină, cordială a prietenului de mai tîrziu — arhitectul Constantin Joja — intrase în rezonanțe armonice cu Antimul încă din prima zi.³⁴ Își trăia viața de credință cu discretă intensitate și cu mare îngăduință pentru toți. Oarecum în felul lui *Eupalinos* al lui Paul Valéry, arhitectul primise nesațiul artei sale trecînd — sau venind — de dincolo de formele materiale. Ceea ce explică pasiunea, riguros orientată prin cercetare și studiu, pentru formele tradiționale ale artei românești.

[Ar fi poate locul să amintim — „o dată pentru totdeauna” — de rolul prețios jucat, în anii '30 de „Asociația Studenților Ortodocși” (dacă nu cităm greșit titlatura) unde mulți dintre membrii de mai tîrziu ai grupului au fost activ prezenți: surprindeam amănunte de importanță în discuțiile cu Sandu Tudor, C. Joja și alții. Fiind afiliată organizației internaționale a tineretului creștin YMCA, întrunirile prilejuiau cunoștințe și prietenii pe scară europeană. Sandu Tudor reînvia adesea amintirea rușilor din exil de la Paris: Leonid Zander, Nikolai Berdiaev... Un ultim amănunt puțin

³⁴ Venit în 1953, după o detenție ce începuse în 1948.

cunoscut: o parte eficace și însemnată a avut în această organizație Principesa Ileana a României, care a îmbrăcat mai târziu, în aprilie 1967, veșmîntul monahal într-o mînăstire ortodoxă din Franța pentru ca, finalmente, să întemeieze o comunitate de monahii în Pennsylvania, cu hramul „Schimbarea la Față”, unde a trecut din această viață în ianuarie 1991.]

Urcînd, într-un fel, din aceeași generație din anii '30, profesorul Alexandru Elian avea afinități de netăgăduit cu grupul Antimului. Acolo l-am întîlnit așadar, reînnoind la fiecare întîlnire satisfacția de calitate rară pe care o oferă îngemănarea între fermitatea intelectuală și integritatea morală. (O conferință a lui de la Antim avea să marcheze durabil meditația unora dintre cei prezenți.)

Despre profesorul Anton Dumitriu, de la început numit, vom adăuga numai că, în acei ani ai tuturor învălmășirilor dar și ai anumitor răsărituri, el a fost un catalizator ce a deschis cîtorva prieteni tineri porți spre orizonturi vaste, bîntuite de entuziasm. Prezență caldă și stimulatorie pentru studenții lui din scurta perioadă de libertate universitară (precedînd reforma din 1949–1950), era și el legat printr-o prietenie de generație și epocă cu Sandu Tudor, Al. Mironescu, Vasile Lovinescu, Mihai Marcel Avramescu. Prezent la Antim înainte de arestarea din 1949 și după eliberare, în 1954, a rămas în continuare apropiat tuturor. După cîte am putut înțelege de departe, nu a încetat, urmîndu-și bineînțeles linia de univers proprie, acea căutare „de alt ordin” resimțită ca aspirație, presimțire sau, cu un nume mai modest dar legat în fapt de ultimele împliniri, „speranță”.

Printre încrucișările de drum și destin ai anilor 1946–1947, legate de grupul Antimului, vom aminti că el a făcut cunoștință, în afara incintei sale, cu părintele

Dumitru Stăniloae. Proaspăt numit ca titular al catedrei de „Teologie ascetică și mistică”, denumire încă pronunțabilă pentru scurt timp, la Facultatea de Teologie a Universității din București, el regăsea acolo pe părintele Benedict Ghiuș, de mai multă vreme profesor-asistent. Întîlnirea era deci firească. Membrii grupului nu citiseră neapărat articolele sale din *Gîndirea* sau alte publicații ale anilor '30³⁵, dar îl cunoșteau ca pe traducătorul *Filocaliei*. Primul tom ieșise tocmai de sub tipar. Această restituire a slovei filocalice originale, în rezonanță cu propria noastră căutare, ne apărea drept o coincidență augurală. Puțin ne păsa deci dacă stilul traducătorului se poticnea de propria-i literalitate³⁶ și trecea, în ochii unor puriști, drept greoi și neaerisit. (Printre aceștia se numărau Sandu Tudor și Vasile Voiculescu, dăruiți cu un simț prodigios al limbii, mult sculptat de neconținutele călătorii dus-întors în cultura universală. Eventualele lor observații în acest domeniu erau întotdeauna rostite însă cu afecțiune și înțelegere.) Chiar așa cum se prezenta, textul *Filocaliei* își croia din nou drum printre interstițiile timpului.

Pe de altă parte, părintele Stăniloae oferea satisfacția (ce ar putea trece drept naivă astăzi) de a auzi un reprezentant al „teologiei academice” citînd pe Kirkegaard, Binswanger, Jung, fie și numai exterior, literal; o făcea uneori chiar de la catedră, ceea ce nu putea decît lărgi orizontul studenților teologi. El însuși, în tipologia genului, ținea mai curînd — după spusele lui chiar — de figura „istoricului”, atingînd însă prin cercetare teritorii încă relativ inedite. Astfel, în 1938, apare studiul său despre Grigore Palamas, o premieră în orto-

³⁵ Mult mai tîrziu am descoperit, nu fără surpriză, un asemenea text care încerca o valorificare teologică, lipsită de distanță critică, a fenomenului Maglavit.

³⁶ Părintele Stăniloae ne mărturisea că se obișnuise să traducă fără revizuirii sau modificări.

doxia română. Grație bibliotecii Antimului, descopeream simultan studiul din 1936, pe aceeași temă, al arhimandritului rus de la Athos, Basile Krivocheine (tradus și publicat în 1938 în revista ecumenică anglicană *Eastern Churches Quarterly*). Pe cât era primul de narativ și minuțios, pe atît al doilea ținea la sinteză critică, la semnificație. Pentru noii intrați pe cale, se configura, pedagogic, un fel de complementaritate, distribuită pe paliere de inteliecție diferite. (Înclinînd însă, mai curînd, spre cea de a doua formă.)

Întîlnirile cu părintele Stăniloae ne-au lăsat amintirea unor convorbiri alerte, călduroase; în evocările sale interveneau adesea „aerul de la țară”, satul natal, care exprima simțămîntul cvasi-mitic al „românismului”, transpus într-un fel de legitimism religios-naționalist. Se manifestau astfel limite ale comprehensiunii spirituale care, veritabilă, rămîne mereu deschisă și respinge implicit — și chiar explicit — exploatarea ideologică operată de regimurile național-totalitare. Prin, și dincolo de toate acestea, legăturile de prietenie și comunicare deschisă cu „grupul de la Antim”, din care — ținem s-o menționăm — părintele Stăniloae nu a făcut nicicînd parte, s-au păstrat pînă în momentul ordaliei „Rugului Aprins” din 1958.

Vom încheia treptele acestei anamneze vii cu dr. Vasile Voiculescu, răsărit între noi, la Antimul „liturgic”³⁷, încă de foarte devreme, din 1946. Dincolo de prestigiul recunoscut al unei personalități de cultură, descopeream îndeaproape omul, în prezența lui de gingășie și de eleganță intelectuală. Originar din regiunea Buzăului („neam de boiernași nu prea înstăriți...”), credința lui dintîi — cutumieră — nu se stinsese niciodată; dar, după propria-i mărturisire, învolburările

³⁷ Vrem să spunem, participînd la celebrările vespérale sau de sărbători.

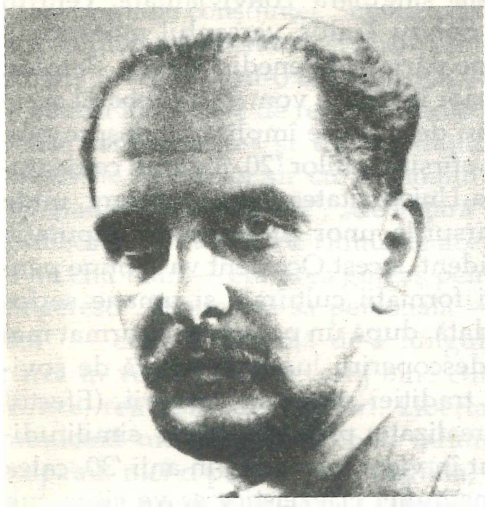
vieții și opacitățile instituției bisericești o împinseseră spre marginile conștiinței. Situație clasică: de aceea, poate, comunitatea spontană și liberă de la Antim — „laici” și „cler” — a reînviat-o din adâncuri. Aici ne-a făcut parte pentru întâia oară de reînceputurile sale literare — nulele fantastice — și de nebănuitele sonete shakespearie notate în șir cu originalul.³⁸ Am menționat obârșia lui „pămînteană”, „de la țară”, înălțată printr-o fermecată conivență cu ritmurile aceluia spațiu, pentru el nu chthonian — era prea gingaș pentru așa ceva —, ci „îngeresc”. Biblioteca sa personală — vastă, „catedralică” — clădită cu grijă de-a lungul anilor, ordonată parcă în vederea unui vertij bine cumpătat, ne oferea feerice, reînnoite descoperiri. Libertatea spiritului comunicînd universalul în chiar infimul amănunt, adia palpabil: nici o pervertire meschină, șovină, necinstită nu apărea posibilă în acest spațiu.

...A fost arestat în aceeași bibliotecă, între orele unu și două după miezul nopții, la 4/5 august 1958, în vîrstă de 74 de ani.³⁹ Detenția sa a fost adesea un supliciu sălbatic și inutil. Ultima impuritate: încercarea autorităților de a-l „recupera” după ieșirea din închisoare. Cu totul excepțional, aproape neverosimil în acele locuri și împrejurări, o voce s-a ridicat la procesul „Rugului Aprins”, în plin tribunal, pentru a denunța stupiditatea arestării și condamnării lui: a fost, o vom vedea mai departe, vocea lui Alexandru Mironescu.

³⁸ Ne-a încredințat personal, la plecarea în India, manuscrisul lor și al altor poezii „metapoetice”: există și astăzi.

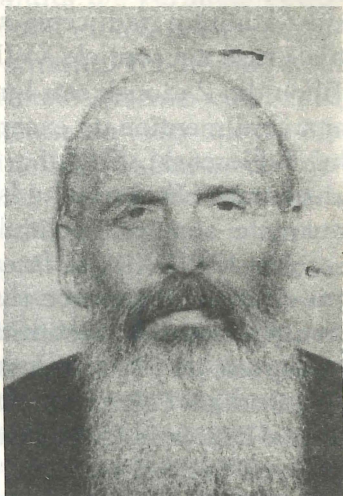
³⁹ Era, în ciuda orei tîrzii, la masa de lucru cu o ediție veche a lui Swedenborg în față. Așternea, între rîndurile tipărite, o versiune-parafrază românească. Bravul securist — mai degrabă agramat — pus în fața obligației de a inventaria corpurile delictive, s-a resemnă să înregistreze: „o carte în limba germană a lui Swenburg”. Menționăm datoria noastră de recunoștință față de dl Marius Oprea pentru accesul la documentele din arhiva, astăzi, a Ministerului de Justiție, provenite din arhiva fostei Poliții politice — Securitatea.

Dacă în această singulară convivialitate, centrul grupului laic era Sandu Tudor, versantul monastic îl avea în inima sa pe părintele Benedict Ghiuș. Reluînd parcursul lui anterior întîlnirii, vom găsi probabil acele repere ce pregăteau de departe împlinirile despre care vorbim aici. Către sfîrșitul anilor '20, îl găsim ca doctorand în Teologie la Universitatea din Strasbourg, unde beneficiază de cursurile unor profesori de reputație consacrată în Occident. Acest Occident va rămîne pentru el matca unei formații culturale și umane serios asumate dar, totodată, după un paradox confirmat mai de mult, prilejul descoperirii lucide, în afară de șovism și folclor, a tradiției răsăritene proprii. (Efectul unei cunoașteri realizate prin dialectica similitudine-contrast.) Intrat în viața monahală în anii '30, calea lui în interiorul instituției eclesiastice se va situa sub semnul ambiguității: firesc prețuit în genere, a suferit ostilitatea absurdă a ierarhiei bisericești și chiar a celei politice (între 1940-1944); a fost ținut deoparte, blocat. Primul care i-a arătat înțelegere și simpatie la acest nivel a fost Patriarhul Justinian. Piedicile l-au adîncit și, într-un anume fel, l-au păstrat pentru un destin diferit: l-am putea numi, succint, duhovnicesc. Oscilînd uneori între timiditate și rigoare, el a fost, de la un capăt la altul al experienței Antimului, duhovnicul, sfătuitoarul, interlocutorul intelectual calificat pentru căutătorii de sens ai acelei perioade. Printre primele rostiri primite de la el a fost, lapidară și gravă, aceasta: „Nimeni nu părăsește Ortodoxia pentru că a epuizat-o.” Și, urmînd imediat, cu o coerență logică străbătînd, ca printr-o chiasmă, îndărătul celor spuse: „Cea mai cumplită persecuție împotriva Bisericii este nevrednicia propriilor ei slujitori.” Așadar, se putea întrezări totuși, cutremurătoare, posibilitatea închiderii căilor spre înlăuntru tradiției spirituale. Fi-va oare că, departe de



a epuiza Ortodoxia, nici nu ai început încă să o cunoști în adevăr? „Vai vouă... că ați luat cheia cunoștinței,... că închideți împărăția cerurilor înaintea oamenilor. Voi înșivă nu intrați și pe cei ce vor să intre nu-i lăsați” (Luca 11, 52; Matei 23, 14). Eram astfel invitați să deprindem dificilul exercițiu al adevărilor ce alungă amăgirile încântării de sine; recunoștința noastră a rămas mereu vie pentru atare dăruiri, trezvitoare, de cuvânt.

Ca stareț nou-numit al Antimului, părintele Benedict s-a străduit să dea coeziune și un chip propriu acestei comunități cu structură aparte. Se va fi înțeles, nădăjduim, din cele spuse, că „intelectualii” aceluia ceas, ce se regăseau în incinta unei mînăstiri bucureștene, nu veneau pentru taifas și palabre, ci în căutarea unei trăiri de rugăciune, cunoaștere, împlinire; nu era vorba nici de o „elită” (sau mai bine zis, da: dar nu după înțelegerea frivolă, trunchiată a lumii), de socie-



tate „superioară” și ruptă de rest... În fapt, am fi surprinși astăzi de prietenia activă (prezență, cuvînt, în-trajutorare) cu cei săraci și umili care se agregau și ei în jurul Antimului.

Dar mînăstirea mai prezenta și altă particularitate: originea, în mare parte basarabeană, a obștei sale. Dacă sfîrșitul războiului, ocupația rusească, instaurarea comunismului agravau sentimentele — și resentimentele — față de „marea vecină de la Răsărit”, grupul și-a păstrat întreaga libertate a minții față de ceea ce am numi, considerînd teritoriul istoric al Ortodoxiei secolelor XIX–XX, „excepția rusă”. E de la sine înțeles că, precum toată Europa culturală, sorbeam adesea cu deliciu scrierile traduse în germană, engleză, franceză ale gînditorilor ruși, de la Homiakov la Viceslavțev, Berdiaev, Șestov, trecînd prin Florenski, Karsavin, Bulgakov (fără a neglija pe „intelectualii în revoltă abso-

lută": Bakunin, Kropotkin). Curînd, s-a realizat în cercul Antimului traducerea *samizdat* a unor scrieri spirituale ruse din secolele XVIII–XIX, între care cele ale lui Tihon din Zadonsk sau Ignatie Briancianinov. (Aparte ar trebui menționate excepționala traducere a lucrării lui P. Florenski, *Stîlpul și întărirea Adevărului*, ca și „reeditarea” *Scrierilor* lui Isaac Sirul.) Impresiile au fost nuanțate: simetric declinului artei bisericești ruse din secolele XVIII–XIX, se făcea simțit și în domeniul doctrinei un soi de „baroc rus”. Neatînsă rămăsese doar tradiția filocalică, restituită de Paisie Velicicovschi și transpusă, de pildă, în forme narrative criptate ca acele *Povestiri ale Pelerinului rus*, a căror versiune franceză tocmai apărea în Occidentul de atunci. Însă un anumit duh rus fremăta încă, din fericire, în celebrările liturgice. Se știe că, distingîndu-se de celelalte popoare ortodoxe, singuri rușii adoptaseră stilul armonic, înrudit geniului lor specific, pentru muzica bisericească. Tradițional, celelalte Biserici de rit bizantin cultivă omofonia, regretabil amenințată de mai mult timp de un folclor dubios. Adîncimea cîntului liturgic de la Antim nu ținea doar de artă și măiestrie ci, așa cum ni s-a descoperit fulgurant dintru început, de *mystagogia* însăși a itinerarului spiritual. Acolo am descoperit sub chipul lor doxologic, înaintea studiului sistematic, pe Părinții Bisericii. Canonul cel Mare, de pildă, al lui Andrei din Creta (secolul al VIII-lea) — intonat în patru „stări” în Săptămîna Mare — ilumina mai întîi muzical mintea: răsuna încă în reculegere sau în comentariile vii, spontane ce se înfiripau după aceea între cei prezenți. Antimul ne apărea atunci vibrînd asemenea unui sanctuar imnologic...

Printre figurile de monahi, de la început apropiați, vom numi pe părintele Sofian — pacific și pacifiant —,

duhovnicul esențial al Antimului; pe părintele Petroniu îmbinând lumina ospitalității cu interiorizarea duhovnicească, viitor stareț al schitului Prodromul de la Muntele Athos; apoi pe părintele Arsenie, venit ceva mai târziu, cu o intensă moștenire de viață integră din trecutul său laic, regăsit ca duhovnic la Seminarul monahal superior de la mînăstirea Neamț. Am mai putea adăuga desigur amintirea multor alora.

Dar, încercînd să facem loc în cuvînt unei experiențe parcurse în durata ei concretă, sosește clipa explicitării de sine, a transpunerii acestei experiențe în adevăratul ei orizont de claritate și sens: conștiința. Finalmente, dacă un fapt, o stare personal asumată accede la statutul enigmatic de *experiență*, nu este oare pentru că undeva — altundeva decît în extensiunea orizontală a evenimentului — ele stau sub veghea conștiinței trezite? S-ar putea ca *experiența* — asemenea unei operații alchimice, simbolic totdeauna posibilă — să realizeze transmutația în conștiință a „părții de ființă” ce ne revine. Complementar, ea poate actualiza „trezirea” conștiinței, prin urcarea pînă la nivelul ei a trăirii ce are loc în substanța ființei... Să încercăm așadar să dezvăluim selectiv trei eventuale „capitole de conștiință” înscrise în experiența de la Antim. Proiectate pe acest orizont, ele nu mai reprezintă concluzii subiective, ci înțelesuri paradigmatică. Ni s-a dat, personal, să le regăsim, cu chipuri modelate de locul și tradiția respectivă, sub ceruri apropiate sau mult îndepărtate. (Dar poate fi oare departe cerul?)

În primul rînd, căutarea spirituală — numită astfel fără alte determinări — reunește, pe de o parte, 'pe deținătorii de funcțiuni sau „slujiri” ai „rînduiei” și, pe de altă parte, pe „laicii” ce intră pe cale. Spre deosebire de domeniul instituțional strict, unde distincția de nivel

se sclerozează în relație de superioritate ierarhică, aici, sub semnul Absolutului viu, circulația aspirației îi arată pe unii, ca și pe ceilalți, echidistanți față de țel. Astfel re-descoperită, fraternitatea⁴⁰ nu mai e o convenție, ci un reînceput de viață — alta. Am invoca acel cuvânt definitiv, rostit de sf. Augustin: *vestris episcopus, vobiscum christianus* („al vostru, episcop; alături de voi, creștin”).

Revenind la scrutarea grupului de la Antim, vom releva acele străfulgerări de conștiință, netransformate în discurs, în care se făcea simțit neverosimilul existenței sale. Într-o epocă — nu cronologic, ci ontologic vorbind — cum e a noastră, de modernitate reală sau simulată de la un capăt la altul al lumii, locul specific al integrării ființei individuale e instituția *cohabitativă*: uzina, biroul, partidul, armata, biserica (instituție dotată și ea, în general, cu birouri). Agregarea și încadrarea persoanelor individuale conduce inevitabil la un numitor comun „mediu”, entitate abstract reprezentată, ce asigură stabilitatea și evită aventura. Or, desprins din cuvintele lui Isaac Sirul⁴¹, ne-a întâmpinat îndemnul revelator: „Caută prietenia (însoțirea) celor ce sunt de o taină cu tine.” Savoarea paradoxului ne reține îndelung meditația. *Taina* — e chiar definiția sa — nu se exhibă, nu acceptă să fie cunoscută decât în sine, așa cum este: nu opacitate ci izvor de sens. Ea nu tinde spre „rezolvare”, ca problema, ci spre deslușire, iluminare. A fi împreună „cu cel de o taină cu tine” nu anunță proximități fizice ori sociale, ci comuniune realizată dincolo de limitările firești — și uneori brutale — ale psihologicului. E aproape o „consangvini-

⁴⁰ De la origini, numele universal al căutătorilor care trec „dincolo” e acela de „frate”, ca în comunitatea creștină primitivă, cum ne-o spun *Faptele Apostolilor*.

⁴¹ Pe care Antimul îl transcrisese după vechea tălmăcire paisiană.

tate" a spiritelor; o „transcendență” prealabilă ce fundamentează peste vizibil — dar nu în afara intuiției intelectuale, ce se manifestă ca acceptare — unitatea de sens a unei *convivialități*. În asemenea momente de pre-înțelegere (cum am spune pre-simțire), grupul de la Antim se resorbea în propria-i destinalitate care, bineînțeles, nu îi mai aparținea.

În sfârșit, nu numai retrospectiv dar chiar dinăuntrul duratei sale zilnice, puteam sesiza anumite coordonate vitale, constitutive pentru un atare grup. Lipsa oricărui regulament prealabil alcătuirii lui, absența de roluri formal distribuite sau ierarhizate, într-un cuvânt *libertatea*, permanent confirmată, ne pot orienta spre ceea ce încercăm să exprimăm. La temelia modului său de existență stătea, foarte simplu, *verbalizarea*. Cuvîntul, verbul circula cu încîntare, am spune, de la unul la celălalt, ca într-o creștere spre înalt a încrederii: el în-tîmpina nu reticență sau lipsă de interes, ci deschidere sporită a atenției. Crîmpeie de lectură sau de gîndire — modest personală — se configurau în *intelecțiune* deloc abstractă, transsubstanțiată în materie de uimire, emoție, re-cunoaștere orientate spre Ultim. Foarte adesea beneficiam, unul de la altul, prin aducerea în discuție a unei lecturi tocmai întreprinse, a unei „descoperiri” de autori aproape uitați sau confidențiali. (Dr. V. Voiculescu excela în asemenea surprize iscate din labirinturile bibliotecii sale.) În același orizont al cuvîntului fratern împărtășit, am văzut cum se poate articula un „cod al umorului”, excelent exercițiu de apropiere între persoane înaintînd, fiecare după ritmul propriu, pe aceeași cale. Uneori umorul se preschimba discret în ironie, adresată mai ales sieși; cînd îl interpela pe celălalt, ea modula sollicitudinea fraternă în avertisment, atrăgînd atenția, cumva ațipită, a celui de alături fără a părăsi discreția respectului autentic.

ÎNTÎLNIREA FONDATOARE

Către începutul anilor '40, o anumită maturizare se făcea simțită în sînul grupului ce avea să se fixeze în curînd la Antim.⁴² Interesul pentru tradiția spirituală răsăriteană, susținut de studiu și cercetare intelectuală, se transforma în căutare *centrată* esențialmente pe cunoașterea predaniei isihaste. La rîndul ei, căutarea adîncită devenea așteptare deschisă spre neprevăzut. Între timp, atestînd validitatea unui model universal, legătura, comuniunea, unitatea între cei astfel implicați se afirmau și se limpezeau. Fără să o știe explicit, ei reproduceau chipul însuși al căutării destinate — cîndva, cumva — unei împliniri. Așteptînd nădăjduita *venire* — fără tumult și vază — destinată să răspundă, dar și să ducă mai departe „întrebarea”, cei împreună mergători pe cale ridicau la mai înalt starea de sensibilitate duhovnicească⁴³.

O răspîntie — trăită și calificată ca atare de participanții ei — s-a ivit în vara anului 1943. Necesitatea

⁴² Rememorăm aici convorbirile de mai tîrziu, notele citite în fața noastră de Sandu Tudor, referitoare la perioada 1930–1940; personal, nu „existam” încă pe atunci.

⁴³ O așteptare ferm ancorată, orientată spre ceea ce e așteptat echivalează cu o vectorializare: deci o intensificare a sensibilității care devine astfel organ de cunoaștere. Într-un alt registru de referință semantică, am vorbi despre *fervoare*, asumată în înțelesul ei originar: „fervoarea nu este o căldură, ci un timp” spunea Bachelard. Timpul, în această stare, e comprimat, împins spre împlinire. Ne-am putea de asemenea referi la o stare, ontologică, de *urgență*, dacă ne aducem aminte că termenul provine de la *uri* (a arde).

obiectivă de „a face punctul”, ca într-o navigație sub constelații inedite, se impunea pînă la evidență tuturor. Tot Sandu Tudor împreună cu părintele Benedict, care cunoscuse în Occident *les retraites spirituelles*, organizează așadar o întîlnire destinată reflecției și rugăciunii, între 1 și 7 august 1943, așezată deci sub semnul Schimbării la Față, al Transfigurării. Ospitalitatea le-a fost oferită printr-o fericită împrejurare la Cernăuți de către cel ce, pentru efemerul interludiu 1941–1944, va fi Mitropolitul Bucovinei: Tit Simedrea.

Cu grija-i diplomatică știută pentru comunitățile religioase ale Imperiului, administrația chezaro-crăiască ridicase în această provincie de marcă imperială o impresionantă reședință metropolitană: grupul s-a reunit în acest „nord” al României de pe atunci. Urmînd un program bine conceput — în forma grafică a unei atrăgătoare broșuri, el fusese distribuit din timp tuturor participanților⁴⁴ —, s-au parcurs opt zile de „retragere” înspre un alt orizont. Cuprinsul unei zile era distribuit între celebrarea liturghiei, timp de meditație și rugăciune personală, sesiune de comunicări (dimineața și după-amiaza), discuții deschise (înregistrate de un stenograf). Părintele Daniel păstra, și ni l-a trecut spre consultare întreg corpus-ul acelui moment; el mai există și astăzi în Biblioteca Sinodului. Printre participanți, în afară de nucleul esențial de atîtea ori numit, se aflau Paul Sterian și Constantin Noica, cel din urmă cu o comunicare intitulată *Patos și Patmos*⁴⁵.

⁴⁴ Menționăm amănuntul pentru a sublinia caracterul totodată modern și de calitate al întîlnirii.

⁴⁵ Doar patru ani mai tîrziu — însă evenimentele istoriei făcuseră să explodeze timpul, ce părea *acum scos din țîfni* —, în 1947, o altă retragere spirituală va avea loc la Govora, de asemenea ctitorie a lui Antim Ivireanul. Organizată tot între 1–7 august, printre seniori erau prezenți Sandu Tudor, părintele Benedict, părintele Sofian, Al. Mironescu; ceilalți erau tineri și, pentru cîțiva dintre ei, această durată de intensitate liturgică și limpezime în cuvînt a fost determinantă.

Sesiunea spirituală de la Cernăuți — element propriu unei tehnici de traversare a „timpului așteptării” — a marcat durabil și profund orientarea celor prezenți. Ca un fel de concluzie deschisă spre un alt palier al așteptării, se formula adesea simțământul devenit acolo evidență: „Am făcut pînă aici o bună bucată de drum; ni s-au dat și limpezit o sumă de înțelesuri; avem deci, mai mult ca înainte, nevoie de pecetea vie a împlinirii tuturor acestora. Ne va fi oare dat să o primim?”

Or, chiar în acel timp, în toamna lui 1943, întâlnirea așteptată/neașteptată era, virtualmente, în curs de pregătire. Refluxul armatelor române care, cu doi ani în urmă, înaintaseră pînă departe în spațiul rus, începuse și se accelera. Spre sfîrșitul verii lui 1941, trupele române ocupau orașul Rostov pe Don și descopereau într-un lagăr de concentrare pe mitropolitul Rostovului, în vîrstă de 80 de ani, încă falnic, și pe duhovnicul acestuia, mai tînăr (60 de ani): părintele Ioan Culighin. Acum, în 1943, aceștia doi însoțeau trupele în retragere: o dată ajunși în România, se stabilesc, discret, la mînăstirea Cernica lîngă București. Într-o zi, avea să-mi povestească în repetate rînduri părintele Daniel, cel ce era încă Sandu Tudor, întreprinde, alături de părintele Benedict și Al. Mironescu, una din frecvențele lui vizite la Cernica: acolo aud vorbindu-se despre cei doi ruși, recent veniți. (La drept vorbind, Mitropolitul Nicolae decedase de curînd.) Părintele Ioan îi va primi cu o căldură a sufletului rămasă întreagă pînă în ultima clipă. Și cu simplitatea celui ce recunoștea sensul preorînduit al acestor întâlniri. De atunci și pînă în toamna lui 1946 cînd a fost arestat, părintele Ioan s-a găsit mereu înconjurat de noii lui prieteni, împărțindu-și timpul între Antim și Cernica. El însuși ne îndemna fără încetare: „Puneți-mi toate întrebările dorite, folosiți-vă de prezența mea cît mai e cu putință; nu peste mult timp, voi fi luat și dus departe.” (Amănunt inso-

lit: la procesul său, expediat în fața unei curți militare ruse — era acuzat de „fuga din țară în tovărășia inamicului” — cineva din juriu a amintit, timid, de existența unei vechi legi rusești din secolul al XIX-lea ce autoriza un duhovnic să călătorească de la sine într-o altă țară pravoslavnică pentru slujirea chemării sale...)

Biografia părintelui Ioan cel Străin, așa cum ne-a livrat-o el însuși de-a lungul neîntreruptelor noastre convorbiri, nu prezenta în afară nimic „extra-ordinar”. În anii '20 făcea încă parte din comunitatea faimoasei mînăstiri Optina (schitul Optina Pustnija), nu departe de Moscova, suită peste istorie de Dostoievski prin *Frații Karamazov*. Ea întruchipa de mai multe generații unul dintre centrele vii ale tradiției isihaste în Rusia. Acolo trăia, contemporan cu scriitorul, starețul Ambrozie, în care unii au văzut modelul starețului Zosima; tot lui i s-a atribuit la un moment dat *Spovedania Pelerinului rus* (*Récits d'un Pèlerin Russe*). Între 1924–1925, Optina este desființată, comunitatea arestată sau dispersată. Părintele Ioan Culighin va duce de acum înainte existența „clasică” pentru o mare parte a populației din Rusia vremii, împărțită între perioade de *katorga* (ocnă) și intervale de libertate, cînd se angajează ca lucrător la uzinele de camioane. Trăiește răzleț și tăinuit pînă ce, nu mult înainte de război, mitropolitul Rostovului — arestat la începutul conflictului armat — îl ia pe lîngă el.

„Învățătura” lui îmbina rigoarea cunoașterii certe — primită atît din scrutarea textelor tradiționale cît și din experiența trăită — cu mlădierea unei inimi întemeiate pe mizericordie. Ne aducem aminte de comentariile lui la *Pelerinul Rus*, cînd ne punea întrebări la care nu puteam răspunde din primul moment. Îmi spuneam, încă de pe atunci, că părintele Ioan călătorește cu *Filocalia* dar și cu *Pelerinul Rus* așa cum acesta călătorea cu *Filocalia*. Prin el, predania isihastă

lucrătoare era legitim transmisă și încuviințată în inima căutătorilor atrași de ctitoria Antimului.

În legătură cu venirea lui la Antim, suntem ispitiți să relatăm un episod încă puternic prezent în amintirea celor ce au fost de față. Sandu Tudor inițiasse în primii ani de după război întâlniri duminicale, reunind prieteni și cunoscuți în biblioteca mînăstirii în jurul unor teme de cultură și spiritualitate. Într-o asemenea după-amiază a unei duminici de iunie, adus de un prieten mai în vîrstă, vine pentru întâia oară și un adolescent ce se așază discret într-un colț al încăperii. Conferința lui Sandu Tudor începuse deja cînd un părinte de tip vădit slav, însoțit de o doamnă în vîrstă, traducătoarea sa, pătrunde în Bibliotecă. La sfîrșit, el se scoală, se apropie de tînărul nou-venit, îl îmbrățișează după „orînduiala pravoslavnică”, pe cînd traducătoarea intervine: „Vă rog, cine sunteți dvs? De cînd am intrat, părintele Ioan nu încetează să mă întrebe: «Cine este acest tînăr? Simt că are nevoie de mine.»” Și, după cîte se pare, cel în cauză avea într-adevăr mare nevoie.⁴⁶

Credem că ar fi de prisos să înmulțim datele istorice sau biografice referitoare la părintele Ioan cel Străin. Rîndurile încredințate de el discipolilor de la Antim — inaugurînd acest volum — oferă o cunoaștere mult mai veridică și mai deplină pentru înțelesul trecerii lui — atunci și după aceea.

⁴⁶ Uneori, părintele Ioan prilejuia incidente de factură cu adevărat clasică... Într-o zi, într-unul din tramvaiele bucureștene ale epocii (cu platformă deschisă), urcă un tînăr în salopetă, purtînd o piesă electro-mecanică de oarecare dimensiune. Părintele Ioan, aflat deja acolo, îl privește și îl salută în rusește. Tînărul, pe nume Leontie, era basarabean, deci cetățean sovietic în noile împrejurări. Pe loc, abandonează obiectul transportat pentru a-l urma pe acest părinte necunoscut. Leontie a fost arestat înainte de părintele Ioan și deportat în Siberia. După 1954 (perioada Hrușciov), comunitatea de la Antim primește o carte poștală tip lagăr de concentrare, scrisă în românește, unde printre numeroase intervenții ale autorităților carcerale se mai putea totuși citi: „...aici am întîlnit pe (șters).” Semnat: Leontie.

RUGUL APRINS

Iată în sfârșit *forma de cuvînt* care — nu neapărat destinată de la început numirii — semnalează capătul drumului vizibil parcurs de cei numiți pînă acum (și de alții alături de ei⁴⁷).

⁴⁷ Am precizat modul fluid în care evolua cercul prietenilor și al cunoștințelor frecventînd, mai mult sau mai puțin regulat, Antimul, în jurul nucleului său stabil. În mare, am distinge două perioade. 1945–1950, constituire și consolidare. În 1949, părintele Daniel, pe atunci Agaton, e arestat pentru prima oară. În anul următor, majoritatea nucleului se mută la Seminarul monahal de la Mînăstirea Neamț. În 1953, cînd începe perioada următoare, cei mai mulți revin la București unde părintele Daniel, instalat la schitul Rarău, face dese popasuri.

Încă din 1945–1946 am adăuga prietenilor apropiați deja menționați pe Virgil Stancovici, student fidel al lui Anton Dumitriu, care începuse să publice interesante studii despre filozofia kantiană. Despre dr. Gh. Dabija, decedat în 1993 la București, vom mai vorbi. Un alt tînăr medic, N. Nicolau (animator de excepție al unui excepțional grup de studenți), fusese arestat în 1948. Ceva mai tîrziu, au apărut Alexandru Dușu, care se apropiase de Alexandru Elian în cadrul pregătirii profesionale, și Virgil Cîndea ce avea să facă curînd carieră în oficialitatea culturală a epocii. În chip deosebit am menționa pe un tînăr (pe atunci) matematician de mare talent, Valentin Poenaru. El a putut ieși din România, unde începuse să fie privit cu invidie și ostilitate de potențaii zilei, grație asistenței comunității matematice internaționale. A devenit imediat profesor la Universitatea Paris-Orsay și a fost adesea recompensat pentru valoroasele sale lucrări în domeniul topologiei matematice.

Printre clerici, am menționa, în grupul studenților, pe Antonie (Leonida) Plămădeală, devenit mai tîrziu personaj important în ierarhia ecleziastică a aceluia timp. La un moment dat a făcut parte din obștea schitului Rarău, alături de părintele Daniel. S-a sugerat uneori, vorbind de un alt ecleziastic, că părintele Vartolomeu Anania, devenit între timp episcop, ar fi avut legături strîns cu Grupul de la Antim. Raporturi generale de normală prietenie — el era pe atunci bibliotecar-șef al Patriarhiei — au fost evident prezente cu oricine din jur; însă afinitate și împărtășire, am văzut-o

Pentru început, să înlăturăm eventuala confuzie — simplistă — cu denumirea subversivă a unei grupări excentrice, fie ea cea de la Antim. „Rugul Aprins” nu e o invenție literar-politică: el vine din orizontul original al Revelației. Mai mult chiar, în conformitate cu textul și tradiția scripturară însăși, „Rugul Aprins” are calitatea unui semn originant și, ca atare, *el* e cel care deschide acest orizont. Pentru timpul și împrejurările pe care le evocăm acum, „Rugul Aprins” îmbina însă, în experiența vie a celor reuniți la Antim, gravitatea ultimă cu ultima deriziune. Nimic excesiv, nimic alegoric, mai ales, în spusele noastre: în adîncul sau în înaltul itineranței spirituale — direcțiile sunt aici intervertibile — se poate isca la un moment dat⁴⁸ reacția contrară, virtualmente mereu promptă în a se manifesta. Ia formă astfel o scenografie a deriziunii: de-a lungul procesului ce se va derula — în accepțiune generică: cum am spune „proces fizic”, „proces mental”, „proces istoric” —, datele, referințele, limbajul fiind răsturnate, „triumful” nu poate fi decît de partea celor ce au trucat efemerul joc.

Tradiția creștină, dar poate destinalitatea însăși a omului⁴⁹ propun desigur un loc de contemplare infini-

îndeajuns pînă acum, nu neapărat cu fiecare. O singură dată, ne amintim, am asistat împreună cu Al. Mironescu, dr. V. Voiculescu, C-tin Joja la lectura de către părintele Anania a unei piese inspirate din foldor, al cărei autor era. Cei prezenți au ascultat-o mai degrabă cu simpatie.

Prin 1953-1956, am avut adesea prilejul să-l întîlnim pe prof. Octav Onicescu, figură de finețe umană și umanistă cît și de rigoare științifică. La întîlnirile săptămînale pe care ni le oferea la el acasă, unde eram însoțit de Al. Mironescu, participa printre alții și Michel Neculcea, matematician; discuțiile aveau, evident, deschidere multidisciplinară și atingeau temele științelor teoretice, ale filozofiei, teritoriile vieții spirituale.

În sfîrșit, în chilia de la Antim, am primit și vizita lui Ion Barbu. Adus de părintele Daniel de care îl lega o veche și somptuoasă prietenie, el ne-a citit odată, în manuscris, traducerea — tocmai în curs — a lui *Richard al III-lea*. Toate acestea spun îndeajuns despre calitatea acelor clipe.

⁴⁸ E clipa încercării dar și a veritabilei pecetluiri.

⁴⁹ N-a spus oare Nietzsche: „Iisus pe cruce va rămîne veșnic cel mai înalt simbol al omului”?

tă pentru o atare perspectivă: procesul, de data aceasta juridic, al lui Iisus. Nu numai respins și detestat, el se cerea pe deasupra batjocorit, expus ca obiect de rîs și de dispreț atît pentru autoritatea religioasă (Sanhedrinul) cît și pentru puterea lumească (Imperiul). Textul *Evangheliei după Ioan* înscrie într-un fel unic dramaturgia clipei, trecînd de la transcendent la grosolan: purpura mincinoasă, cununa de spini, lovituri, sarcasme... Cu totul contrar unei eventuale opinii stabilite, dumnezeiescul nu este absolut sigur de biruință și nici imun la derizoriu în această lume. Altădată, în trecutul culturii europene, acest element de enigmă în cunoașterea sacră era primit și înțeles fie prin intermediul artelor plastice, fie chiar prin cel al muzicii: să ne amintim anumite secvențe din oratoriile *Patimilor*, de Bach. Iconografia ortodoxă tardivă (după secolul al XV-lea) cunoaște de asemenea un *Christos elkomenos*, un Christ al umilirilor. Și astfel, una dintre marile arcanne ale Revelației se înscrie pe un dosar de anchetă al poliției politice; devine etichetă pentru un „lot” într-un proces judiciar, răsună stîlcit, opac, derizoriu într-un jalnic pretoriu al unui simulacru de tribunal.

Se impune deci întoarcerea spre spațiul rostirii prime a acestei „forme de cuvînt”. Rostire nu numai originară ci, repetăm, originantă: dacă ea se găsește în textul Revelației biblice (*Ieșire*, 3), întreaga Revelație — act și conținut deschis spre venirea fără îngrădire a Divinului — se dezvăluie în cuprinsul ei. Ea constituie oarecum revelația Revelației care își cere printr-o *interogație*, al cărei purtător de cuvînt este un evreu-egiptean, ultima încredințare: declararea/dezvăluire de sine a Revelatorului însuși, Dumnezeu cel Nou și Viu. Aici și acum, s-ar putea spune — și într-un fel s-a spus mereu în cultura europeană creștină — istoria se deschide și își începe drumul inedit ca modalitate a Ființei. *Sensul* enunțat în pustia Horebului va destina această

istorie drept spațiu al venirilor lui succesive, în conformitate cu epocile și topologia Ființei. Nu putem decît reaminti punctele nodale ale acestui *Sens*, degajate din imensitatea stratificărilor de înțeles întâlnite pe cale.

Așadar, „în vremea aceea, Moise păștea oile lui Ietro, preotul din Madian, socrul său. Și depărtându-se odată cu turma în pustie” — loc fără umbră și fără ascunziș, pământ despuiat de sine sub cer — „a ajuns la muntele lui Dumnezeu, la Horeb (alt nume dat Sinaului, *n.n.*). Iar acolo i s-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc ce ieșea dintr-un rug; și a văzut că rugul ardea și nu se mistuia” (*Exodul* 3, 1-2). Ca pentru a sublinia singularitatea episodului, „rugul”, în ciuda omofoniei, nu are nimic de a face aici cu un eșafodaj din material combustibil necesar cremației; e o plantă vie. În versiunea greacă a *Septuagintei*: *batos kaietai pyri*; în *Vulgata* latină: *rubus arderet et non comburetur*; în ebraică: *eș labbah sêneh*. În românește, planta în chestiune purta, se pare, la origine, denumirea de *ruj*. „Atunci Moise și-a zis: mă duc să văd această arătare minunată, că rugul nu se mistuiește” (*Exodul* 3, 3).

În fața unui asemenea text, lectura se dublează spontan cu o hermeneutică. Lectura nu se poate desăvârși în propriu-i sens fără acest du-te-vino între litera și spiritul ce o aprinde fără a o aboli. Chiar de la această intrare-inițiere în viziunea Rugului Aprins, putem distinge în el cifra însuși al înțelegerii prin hermeneutică a ceea ce, pentru noi, iese din ascuns, spre re-velare, spre epifanie.

Iar omul, la rîndul său — Moise — iese din locul său și înaintează spre locul arderii revelatoare. Atunci de abia, din inima Rugului, comunicarea trece în cuvînt. „Nu te apropia aici! Ci scoate-ți încălțămîntea din picioarele tale, că locul (*ho gar topos*) pe care calci este pământ sfînt” (*Exodul* 3, 5). Proximitatea ade-

vărată a Dumnezeirii suscită o altă distanță, aceea chiar care face cu puțință venirea sa. „Dumnezeu trebuie să fie deja aproape de om” — am ales să-l cităm aici pe Heidegger — „pentru ca omul să se poată apropia de Dumnezeu. Cum ar putea fi altfel cu puțință atît apropierea cît și îndepărtarea «religioasă» fără proximitatea divină? Numai în proximitatea acordată prin venirea sa a putut Dumnezeu, el însuși, să impună lui Moise distanța, spunîndu-i: „Nu te apropia de acest loc!”⁵⁰

De abia după aceea, în această distanță/proximitate de alt ordin, revelația poate deschide spre Revelatorul ei în afirmare de sine însuși. Întîia declarație (*Exodul* 3, 6) situează primul stadiu, accesibil omului, al comunicării divine: „Eu sunt Dumnezeuul părinților tăi, al lui Avraam, al lui Isaac...”. Nu constatăm pînă astăzi cît de ușor se poate bloca urcușul spiritual la acest nivel etnico-religios? Intuind probabil⁵¹ necesitatea trecerii dincolo de această primă dezvăluire, Moise insistă (*Exodul*, 3, 13–14): „Iată eu mă voi duce la fiii lui Israel și le voi zice: Dumnezeuul părinților voștri m-a trimis la voi... Dar de-mi vor zice: Cum îl cheamă, ce să le spun? Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: *Eu sunt Cel ce sunt...* așa să spui fiilor lui Israel: *Cel ce este m-a trimis la voi!*”

Aici și acum, pentru istoria foarte concretă a universalității umane, începe nu atît un drum nou, ci *posibilitatea* deschiderii unor căi nestrăbătute pentru interogațiile cardinale ale spiritului. Ale unui spirit — am putea spune și ale unei „minți” în accepția puterinică de *mens, nous* — el însuși pe cale de a lua ființă.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Identität und Differenz, die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Neske, 1957, p. 40.

⁵¹ Dacă „deschidem” astfel textul în curs de citire, e și pentru că, aici, cuvîntul nu e numai literă rigidă: el redobîndește libera gratuitate a simbolului *statu nascendi*.

Viziunea — icoana — Rugului Aprins, transpusă în durată, devine „literă”, „scriptură”, vector al epifaniei originare. Primul său corp fonetic se cristalizează în rostirea ebraică *Eyeh asher eyeh*. De aici, trece în matca lingvistică ce va fecunda noile limbi ale unui Occident a cărui „formă” de gândire se va numi *filozofie*. Când același loc din *Exod* 3, 14, obligă, în greacă, trecerea de la clasicul *to On* (neutru) la *ho On* („Cel — personalizat — ce este”), limitele anterioare s-au frînt. Poate mai decisiv încă răsare pentru Occidentul auro-ral translația latină în sculpturalitatea ei fără seamăn: *Ego sum qui sum*. Ea reușește, aproape, să restituie sonor tautologia sensului dintîi.

În fapt, sub — și chiar în inima — acestor volute verbale nu lipsite de tensiuni și dibuiri între zorile și amurgul gândirii occidentale, se juca destinul Ființei. Va rămîne ea deschisă și vie în fața celui „dincolo de Ființă” în dezvăluire divină sau, dimpotrivă, va resorbi pînă la urmă divinul în discurs și, am spune, într-o *praxis* — cu caracter ontologic — devenită îndeobște tehnologie? Între amîndouă, probabil: de la reflexia critică a lui Heidegger înapoi — ea însăși precedată de cunoașterea tradițională — știm ce confuzii, dacă nu mistificări, fecunde poate acoperi ontoteologia.⁵²

⁵² E de la sine înțeles că nu e locul să reluăm aici vasta tradiție a interpretărilor, criticilor, comentariilor, speculațiilor întreprinse de-a lungul veacurilor și consemnate în scrierile talmudice sau în tratatele Kabbalei pentru a aproxima sensul extraordinarului *Eyeh asher eyeh*. Trecînd prin mai multe paliere de exegeză: moral, istoric, mistic..., fiecare justificat la nivelul său, un anumit consens se stabilește asupra semnificației *dinamice* a Revelatului: „Eu sînt cel ce (va veni) vine.”

O lucrare mai puțin citată a lui Meister Eckhart ne oferă exegeza acestui loc, condusă, bineînțeles, într-un alt cîmp noetic și lexical. Și pentru el, sensul *Exodului* 3, 14 nu e static, ci dinamic. O spune în cuvintele lui: „Conversiunea reflexivă a Ființei — ea însăși în ea însăși și asupra ei înseși — și lăcașul Ființei sau înrădăcinarea în sine însăși” (cf. *Lateinischen Werke*, II, 1-227, în *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart, 1936). Suntem aproape de sursa unui mare și impetuos curent al gândirii germane.

În aparență, s-ar putea suspecta în cele tocmai spuse intenția — dacă nu deriva — polemică la adresa Occidentului. (O dată mai mult!) Nimic nu poate fi mai străin acestor reflecții. Ele țintesc doar readucerea în orizontul conștiinței a unei paradigme în parte pierdute: *Rugul Aprins*. Acestea fiind spuse, recunoaștem că ni s-a părut iluminant, pentru structurarea cunoașterii, să distingem două versante, două direcții de destinalitate izvorînd din acest „loc”: una privind Occidentul, cealaltă Orientul. Oricît de sumar considerînd lucrurile, Occidentului i-a revenit funcțiunea de „organizare istorică” a Ființei (*iconomia* ei, am spune cu un termen de origine neotestamentară): nu fără singura grandoare îngăduită omului, aceea în care eroarea și tragicul își au partea lor... Orientată spre Apus, condusă de — și înscrisă în — discursul logocentric specific acestei regiuni a Ființei, funcția invocată⁵³ nu riscă ea, oare, să piardă din vedere ceea ce o „excede”, anume acel „dincolo chiar și de Ființă” unde dumnezeirea se dezvăluie nu ca *formă* — conceptuală, morală, teologică —, ci ca viață⁵⁴: Viul-Absolut? Interogația regăsește astfel versantul oriental al *Rugului*.

Tradiția răsăriteană nu s-a fixat, în mari elanuri discursive, pe *rostirea* însăși a revelației Rugului: *ego sum qui sum*. Pentru logica paradoxală a acestei tradiții — paradoxul fiind aici semnalizare, nu construcție retorică — cuvîntul, fie el și de origine sacră, e mereu pîndit de încremenirea în rigiditatea enunțurilor repetitive

„Corolarul” textului din *Exod* 3, 14 se găsește însă în cartea ce încheie scriptura neo-testamentară: *Apocalipsa lui Ioan* 1, 8. Într-un anume fel, aici se deschide o revelație în Revelatul original, trecînd spre împlinirea ultimă: „Eu sunt alfa și omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, Atotțiitorul.”

⁵³ Concepută ca singura moștenitoare a dinamismului existenței, în vreme ce divinul e asociat unei metafizici statice, conservatoare.

⁵⁴ Încă o dată, aici cuvîntul se luptă, precum Iacob, cu îngerul sensului.

și, ca atare, sub amenințarea idolatriei. *Figurii* verbale, Orientul îi preferă *figura* iconică, inepuizabilă în adîncul ei de sens: ea oferă o izvorîre epifanică, pe care vom încerca să o deslușim acum, urmînd cîteva din treptele înțelegerii iluminate de Rugul Aprins.

Am făcut mai sus o rapidă aluzie la co-implicația: hermeneutică – semnul Rugului Aprins. Intrînd în reverberația creată de spațiul interpretării sale, vom înțîlni însăși interpretarea, transpusă emblematic în imaginea Rugului. Nu ni se arată oare aici cum litera, imaginea, simbolul — incendiate de sens — *nu* sunt mistuite prin interpretare? Cum soclul și vectorul semnificației *nu* sunt făcute scrum de cunoașterea hermeneutică? Aceasta se hrănește din materia inepuizabilă a epifaniei. (Dacă „Cuvîntul s-a făcut trup”, nu urmează oare că — undeva, cîndva — „trupul se va preface în Cuvînt”?)

Nu avem decît un pas de făcut pentru a trece, de aici, la a doua stațiune hermeneutică: iconografia bizantină. Într-adevăr, o vastă și străveche tradiție⁵⁵ propune, drept icoană a Întrupării — a coborîrii Logosului în trupul Fecioarei — tocmai viziunea de pe Horeb. Întruparea e noetic reprezentată ca efectuarea viziunii Rugului Aprins, descifrat așadar în dimensiunea advenirii sale profetice. Conform canoanelor *Erminiei*, imaginea centrală a icoanei Rugului aprins, *Theotokos*, e integrată unei structuri octave, asemănătoare unei stele *în opt*: echivalent figurat al *Ogdoadei*, corelată *veacului al optulea* sau *zilei a opta*, duminică — poartă a eternității deschisă încă de aici. (Poarta invizibilului trebuie să fie vizibilă.) Icoana, autentic realizată, a Rugului Aprins reunește⁵⁶ fascinația pictorială a unei

⁵⁵ Avînd certe afinități cu spiritualitatea sinaită, ea însăși asociată prezenței Rugului.

⁵⁶ O spunem în cuvintele spontan stîrnite de o atare descoperire.

mandala cu gravitatea unei matrici de cunoaștere simbolică.⁵⁷

Un al treilea pas, în sfârșit, ne va conduce spre nucleul de sens al Rugului: corp vegetal în pustie, foc vizibil, perceptibil („am să mă duc să văd această arătare minunată”) dar cu totul dincolo de atributele flăcării materiale, create ce mistuie materia. Toate aceste calificări antinomice au reținut desigur atenția unei tradiții de „trezvie”, aceea a isihasmului ce ieșea din nou la lumină în veacul XIII-XIV athonit. (Am vrea să subliniem cu putere „coincidența” ce face să întâlnim un sinait drept „deșteptător” al acestei tradiții chiar și la Athos în persoana lui Grigore Sinaitul: 1255–1346.) Distincția între esența divină și energiile increate, manifestată atunci, a oferit predaniei isihaste un orizont propriu zis *meta-fizic*: l-am transpune în românește, conform traducerilor patristice, prin supra-ființial⁵⁸. În el converg doctrină, trăire contemplativă, experiență spirituală situate *peste* entropia inerentă a tot ce se manifestă și se rostește în ființă. Am putea risca o formulă de tipul următor: „În sinea și destinalitatea lui, Răsăritul este *metafizic*...”⁵⁹ De aceea, tradiția sa poate aștepta — retrasă: apofatic.

⁵⁷ Acest tip de icoană era nu numai prezentă în chilia părintelui Daniel, la Antim, dar constituia, într-un fel, și un auxiliar al inspirației pe când alcătuia *Acatistul Rugului Aprins*.

⁵⁸ Ne aflăm din nou în fața obligației de a semnală, cel puțin, o incidență fundamentală de sens, fără a avea, aici și acum, posibilitatea de a o conduce spre mai adânc. Tradiția trăirii și cunoașterii isihaste păstrează, cum spuneam, în inima sa viziunea, doctrinar explicitată în secolul al XIV-lea athonit, a distincției între Esență și energiile increate. S-ar putea spune că încă nu s-a operat cu adevărat, în acest orizont metafizic (după accepția *reală*, nu *noțională* a acestui termen), *gîndirea* trecerii dincolo de problematica Ființei, prezentă în centrul actului și discursului filozofic occidental, influențe biblice (veterotestamentare) incluse.

⁵⁹ Evident, cuvîntul nu mai are atunci mult de-a face cu sensul său occidental filozofic.

...Toate acestea, se va spune, ne-au îndepărtat sensibil de locul unde începuse itinerarul nostru. Nicidecum. Deoarece una dintre cele mai neașteptate destăinuri încredințate cercului lăuntric al Antimului de către părintele Ioan cel Străin a fost semnificația Rugului Aprins pentru trăitorii predaniei isihaste din Rusia. O semnificație anterioară, probabil, renașterii filocalice paisiene (*Dobrotoliubie*) din secolul al XVIII-lea, dar statornicită în acea perioadă. Sărbătoarea Rugului Aprins, 4 septembrie⁶⁰, ne spunea părintele Ioan, constituie, tăcut, momentul și locul de reunire în Duh a tuturor celor ce au fost binecuvîntați cu darul trăirii și cunoașterii isihaste. Iată deci, cu simplitatea verității, tîlcul denumirii de „Rugul Aprins” alăturat grupului de la Antim. Nici „asociație religioasă”, nici „adunare conspirativă”: fără să o ascundă, dar și fără să o strige pe străzi, Rugul Aprins dura drept referință vie, păstrată în inimă, a unei moșteniri venite de foarte departe. Nimic anormal însă — uimitor ar fi fost mai degrabă contrariul — dacă Poliția politică, conform „concepției ei despre lume”, a ținut să vadă în „Rugul Aprins”, o „organizație clandestină, desfășurînd activități ostile ordinii socialiste a statului”.

Anumite date totuși merită luate în considerare. În cursul anchetei și al interogatoriilor premergătoare pro-

⁶⁰ Universul pomenirilor liturgice este mult mai complex și mai fascinant decît s-ar crede. Pe lîngă funcțiunea rituală și referințele istorice, culturale etc., el închide o mare vistierie de frumusețe poetică, valorizată ca atare, alături, bineînțeles, de calitățile simbolice și spirituale. Inscricția sa totală se păstrează însă doar în vechile *Menologii* sau în edițiile „bătrîne” ale *Vieților Sfinților*, observație valabilă și pentru Occidentul catolic: să ne gîndim la Henri Ghéon și la al său *Le Pauvre sous l'Escalier*, dramatizarea vieții aceluiași sf. Alexie, omul lui Dumnezeu. Numai acolo, pe lîngă sărbătoarea sau pomenirea principală a zilei, se pot găsi în latență — cuvîntul vechi românesc e mai savuros: „la zăceală” — celelalte pomeniri ale zilei. În ziua de 4 septembrie sărbătorim deci: în primul rînd, pe sf. martir Vavilas; apoi, pe „sf. prooroc Moisi, cel ce a văzut pe Dumnezeu” și doar mai departe, amintirea „minunii Rugului Aprins”.

cesului propriu-zis i s-a cerut cu insistență părintelui Daniel să se explice asupra denumirii în cauză. Ni s-au precizat astfel, într-un mod uneori neașteptat, intențiile sale de a înregistra legal, în 1944 — deci după primele întâliri cu părintele Ioan —, o „Asociație a Rugului Aprins”, demers de altfel neizbutit⁶¹. Reamintim titlul revistei săptămânale — *Floarea de Foc* — editată de Sandu Tudor în anii '30: cunoscând o certă notorietate, ea a exercitat, la măsura ei, o anumită influență în cultura română a vremii. Să fi fost oare acest titlu un fel de presimțire a Rugului Aprins, exprimată la un nivel mai scăzut, „cu un bemol la cheie”? Încercând să reia, un deceniu mai târziu, forma împlinită a enunțului prim, același Sandu Tudor întâlnește un eșec. Ceea ce era legitim, elegant chiar, la o anumită scară a ființei nu se confirmă în mod necesar la o altitudine

⁶¹ Dacă ni s-a îngăduit să aruncăm o privire în arhivele fostei Poliții politice (Securitatea) ca să regăsim astfel pe cei acolo anchetați, judecați, condamnați, această posibilitate o datorăm, esențial, d-lui Marius Oprea, jurnalist de investigație, istoric de formație academică; cercetările sale referitoare la problema de care ne ocupăm au fost, în parte, difuzate prin emisiuni de radio și articole în reviste, ceea ce le conferă un caracter public. Grație lui am putut consulta copiile unor documente revelatoare. Este pentru noi încă o ocazie de a-i aduce mulțumirile noastre și de a exprima interesul cu care așteptăm forma finală a studiului pe care îl dedică procesului „Rugului Aprins”.

Se cuvine precizată, în acest loc, adevărata „titlatură oficială” a procesului: nu de „Rugul Aprins” e vorba ci de „Lotul Teodorescu Alex. și alții”. Informațiile sînt păstrate la „M. A. I., dosar 113668, Arhiva operativă: Ancheta (S), vol. 1-10, lotul Teodorescu Alex. și alții”. Aflăm astfel (113668/ I f. 2-3) că mandatul de arestare pentru părintele Daniel (Teodorescu Alex.) e datat 14 iunie 1958; că urmărirea penală se efectuează „conform art. 196 CPP pentru infracțiunea de uneltire contra ordinii sociale...” Acuzatul a negat, clar și calm, de la un capăt la altul, acuzațiile aduse.

În ziua a treia a anchetei, 5 iulie 1958, orele 9-12, la întrebarea: „Ce activități ai desfășurat în cadrul grupării «Rugul Aprins» împotriva regimului democratic a R.P.R.?”, acuzatul explică cum s-a gîndit să înființeze, în 1944, o „asociație sub numele de Rugul Aprins, însă [...] nu a fost autorizată de autoritățile de atunci. [...] După 23 august 1944 nu am mai încercat să înființez această asociație și mențin răspunsurile mele anterioare, arătînd că nu am desfășurat nici o activitate contrarevoluționară.”

Cuviase și scumpe Păzinte Andrei;
 trebuit să nere sfântul Andrei care
 să pue gândurilor mele cordeul în mână
 și să le hotărăscă să va trimeată cu
 Prilegul sârbaătoririi numelui cuviasiei
 voastre, cele mai bune urări de sănătate,
 putere, liniște și spor în umilul urcus
 în duh.. Domnul va va apere de
 toate ispiterile și căderile spiritului,
 mai amare ca ale trupului, în deoseb.
 de golul ~~mintii~~ setea de putere
 și ~~stăpânire~~ intelectuală asupra re-
 membrilor, desertăciunea înviorilor și
 curvia cu ioleile. Le însăz gâ-
 dindu-mă la mine și la inica mea
 experiență de viață, care a fost
 doar o pătăciță, fătă de calea
 largă și... circulată. ce și s-a
 deslus înaintea. Dar am văzut
 cu bucurie că ai ales pe cea în-
 gustă, de-o camădată India-anahor-
 etă

Să mai în cer iertare că nu
 te-am scris până acum? Te pot
 să scot bun și edificator pentru

a împărtăși curioșiei voastre din
 apatia = în ατάρτα duhovnicească
 ei marasmanul, însingurarea fără
 leac a unei cătină neti. nerespectabil.
 Găndiți-vă : am împlinit 73 de
 ani acum, și cum zice psalmi-
 tul, tot ce trece peste, ca și tot ce a
 fost, e numai durere și chin. Și
 asta chiar pentru el, care umblă
 cât de cât în căile Domnului..
 Nu vă speriați de domul acesta. el
 gâzduiește. Sunt profund nemulțumit
 de reputările mele duhovnicești
 în care am din adăncurile for-
 matiei mele. abrover și în a
 voi duce cu ele să se înfățișeze
 Cui de drept ve cuvîne, cărele
 să hotărăască după dreptate sau
 judecată.

Încă odată, vă urez
 sănătate și opor în calea spre
 Dumnezeu, pe care nădărdul
 să nu o folosiți pentru o carieră.
 - adică pentru a ajunge la punct
 mort, și pentru o depășire
 care ne vom regăsi și bucură
 poate și noi care urmăm

cu bucurie și emisie, fără să vă puteam urma
 alături și să vă însoțesc în viața voastră

diferită. Între amîndouă, peste similitudinile exterioare, a intervenit ruptura existențială, ruptura de identitate între „Sandu Tudor” și „părintele Daniel”. Cu trecerea la orizont a părintelui Ioan cel Străin.

În exterior, „Rugul Aprins” acceptă de acum înainte postura de referință într-un dosar al Poliției politice.

Privit în stricta sa desfășurare, de la anchete, interogatorii, ședințe de tribunal pînă la condamnare și detenție, procesul acesta suscită, firește, o seamă de întrebări. Unele inutile; unele de principiu; altele, în sfîrșit, tulburătoare în pertinența lor. Nu se poate banaliza ori trece ușor peste înverșunarea cu care a fost arestat și supus unui tratament sălbatic, la aproape șaptezeci și patru de ani, un Vasile Voiculescu. Capetele de acuzare, pe lîngă frecventarea Antimului și întîlnirile din casa Alexandru Codin Mironescu, insistă asupra unor „întîlniri clandestine organizate la domiciliul lui Barbu Slătineanu, unde au fost citite lucrări ce nu se publică și s-au purtat discuții dușmănoase. [...] Au participat la întîlniri și Șerban Cioculescu (scriitor) și Vladimir Streinu (scriitor).”⁶²

În aceeași noapte de 4/5 august 1958 e arestat și dr. Gh. Dabija, un asiduu și prețios prieten al Antimului din primii ani (1945–1947), conferențiar la catedra de fiziologie a Facultății de Medicină din București, cercetător riguros și, în același timp, spirit original. Or el, ca

⁶² În dosarul deja menționat, ff. 141–144, sub nr. 1273/ 29 VIII 1958, figurează „Descrierea pieselor” (confiscate la domiciliul dr. Voiculescu): „1. Piese litigioase: 2 caiete (ms.) cu poezii intitulate CCXXXIII și CCXX” (e vorba despre numerotația în cifre romane a sonetelor shakeaspeariene).

Din recente revelații ale unei *Cărți Albe*, aflăm că un tabel strict secret, datînd din martie 1975, al Consiliului Securității Statului relatează: „Voiculescu Vasile, în 1958, a fost trimis în judecata Tribunalului Militar de regiune militară București pentru faptul că, în perioada celui de al doilea război mondial, a elogiât prin scrieri războiul antisovietic, iar după 23 august 1944 a scris poezii cu caracter mistic, dușmănos...”

și mulți alți prieteni, mereu fideli, nu mai venea la Antim de la dispersiunea din anii '49-'50. Ne putem atunci întreba cum de au fost asociate „Rugului Aprins” elemente disparate și uneori contradictorii, așa cum au procedat anchetatorii de la un capăt la altul al procesului.

Nu trebuie pierdut din vedere momentul precis al operației: 1958-1959, perioadă în care se desfășoară acțiunea de reducere forțată a vieții mînăstirești și religioase în general; un număr considerabil de trăitori în mînăstirile României au fost atunci expulzați.⁶³

Întrebări inutile, spuneam. Din 1948 încoace, nimeni nu se mai întreba „de ce” au loc arestări, ci „dacă” cineva a fost deja arestat sau „cînd”: era în joc desființarea unei întregi societăți civile. De fapt, procesul „Rugului Aprins” prezintă, ca atîtea altele, ceva mecanic, stereotip, indiferent la omul viu, care, tocmai el, se afla sub judecată. Esența acuzării se rezuma la o culpabilizare virtual unanimă: nu instanței judiciare îi revenea sarcina de a fonda acuzația, ci acuzatului obligația de a-și dovedi nevinovăția.

Insistînd pînă la limita scandalului, am putea spune că grupul de la Antim își merita, într-un anume fel, învinuirea: cei ce-l alcătuiau erau oameni fundamental liberi, străini oricărei idei de capitulare, capabili să spună *nu*. Suntem ispitiți să menționăm ultima rațiune a unei asemenea atitudini — deși nu știm dacă vom fi înțeleși: acești oameni aveau încă sensul esențial al onoarei. (Acel care, în alte locuri e definitiv numit

⁶³ În Occident, măsura a trecut practic neobservată. Cei cîțiva reprezentanți oficiali ai Bisericii Ortodoxe Române negau ori se derobau eventualelor întrebări. La fel se va întîmpla mai tîrziu în ce privește distrugerea patrimoniului arhitectonic. De data aceasta însă, opinia publică apuseană a denunțat furia imbecilă a conducerii politice de la București, cu toate că autoritățile ecleziastice continuau să nege evidențele, atît acasă cît și în străinătate. În 1956, un document larg difuzat, semnat de N. S. Hrușciiov recomanda, în fosta U.R.S.S., reluarea luptei împotriva „sentimentului religios”.

l'honneur de Dieu)⁶⁴. Considerentele „politice” sunt aici depășite; e adevărat, pe de altă parte, că într-o lume modernă secularizată, regimurile totalitare au fost singurele care, departe de a seculariza politicul, îl resacralizau...

Or, politicul, formal sau difuz, era domeniul cel mai puțin atrăgător pentru grupul de la Antim. Dacă „starea lumii”, apropiată sau globală, nu era trecută cu vederea, ea apărea ca pretext subaltern al unor reflexii metaistorice⁶⁵, iar nu ca obiect al dezbaterii politice. Războiul, abia încheiat, de pildă, se situa sumbru, ca de la sine, printre evenimentele întorsăturii de ciclu. Fluxul și refluxul popoarelor reprezentau tot atâtea mișcări de transgresiune, în vederea redistribuirilor viitoare. Printre alte interpretări și semnificații, comunismul putea apărea și drept o inevitabilă dar jalnică încercare de a extinde asupra unor teritorii umane „întîrziate” o pseudo-modernitate de origine occidentală. Fixate, ca printr-un tropism programat, pe acest obiectiv, ideologia și practica comuniste se vor găsi, ele însele, inevitabil și acut distanțate de evoluția mentalității moderne ce le va împinge încetul cu încetul într-o ciudată „arhaicitate” contemporană. Toate acestea le întrezăream: ceea ce ne înfiora însă pînă la angoasă era regresivitatea forțată înregistrată în toate domeniile realității umane, fără ca incontestabilele rătăcirii și insuficiențe ale regimurilor anterioare să fie remediate. Un nou parvenitism, grosolan, își făcea drum pînă și —

⁶⁴ Din întîmplare am fost de față cînd, într-o zi, la el acasă, dr. Voiculescu a refuzat politicos dar ferm să dea curs, prin '55-'56, invitației unei importante figuri culturale a timpului de a deveni colaborator oficial al regimului.

⁶⁵ Nu e vorba aici despre un artificiu semantic, despre un soi de *gadget verbal*. Ca sens, termenul vine de la sf. Augustin și din filozofia medievală, trece prin gînditorii germani — Spengler inclusiv — și prin problematica unor intelectuali ruși precum Bulgakov și Berdiaev. *La longue durée* braudeliană i se poate alătura, într-o anumită măsură.

sau mai cu seamă — în domeniul culturii. Cîte generații se vor irosi, ne întrebam cu strîngere de inimă, pînă cînd gîndirea critică va redeveni activă, descoperind din nou sensul jubilator al unei lumi deschise spre propria-i universalitate? Neostentativ și cu atît mai puțin provocator, un asemenea fel de a fi nu putea totuși trezi, pe atunci, decît nedumeriri și suspiciuni în jurul cercului de la Antim. Uneori chiar din partea celor apropiați.

[Or, mărunță ironie a unor epoci încîlcite, cînd ele au devenit trecut, un efect de tip *feed-back* îi conduce cîteodată pe unii la o fictivă auto-proiectare în „acele timpuri”, de unde s-ar reîntoarce astăzi cu titlul (onorabil? interesat? fantasmatic? — mai degrabă de prisos) de fost „participant al grupului de la Antim”... (Se pot reciti precizările de la nota 47.) Or, pe acest tărîm, nu se poate vorbi veridic de „comunitate” decît acolo unde e comun evenimentul prim și ultim care, în toți cei astfel reuniți, nu încetează a se vădi ca atare.]

Întrebări de principiu, spuneam: spinoase dar inflexibile, ele devin mai ales operante în ceasul judecății, în pretoriu. Tot ce se întîmplă înainte, teatrul nocturn al arestării, interogatoriile, conștrîngerile de tot felul țintesc către frîngerea rezistenței personale. *Puterea* — acesta e agentul esențial. Determinările ulterioare — ideologie, politică, „patriotism” chiar — sunt tot atîtea travestiri. Sub haina lor, *Puterea* e mereu obligată să se verifice pe sine, în confruntări cu singurul și enigmaticul său adversar: conștiința. Cea care face pe om să poată spune: „da, da; nu, nu”. Dacă am reuși să definim omul în afara conștiinței, nu ar rămîne mare lucru din el: abia atunci *Puterea* ar domni peste un simulacru de realitate. Utopie neagră și, evident, irealizabilă — de aceea, nu contenește să-și încerce realizarea. În fața unui asemenea tribunal, ființa și destinul omului

se reduc la spațiul închis al socialului. Omului *de-finit*, îngrădit, epuizat prin social nu i se mai oferă alte referințe de viață, de sens: îngeri, constelații fixe, onoare personală... sunt forme excluse, nevăzute, deci neavente. Și mai acut se confruntă cu asemenea moment cel investit, prin identitatea lui, cu conștiința conștiinței: intelectualul, desigur, dar mai ales omul referit prin sacru.

Celălalt — supus, reeducat, raliat — avea voie să-și regăsească după aceea viața *normală*, admisă în limitele stricte ale vizibilității sociale controlate. Printre unii și alții au fost cazuri de abdicare: slujindu-se câteodată de alibiuri morale, patriotice, profesionale, au simțit poate, în acel moment, că se eliberează de o povară în sfârșit ridicată de pe suflet, povara propriei conștiințe. Ceea ce nu i-a împiedicat pe cei rămași cu conștiința întreagă să-i iubească mai departe și să-i asiste în mod lucid.

Revenim așadar la procesul lotului Rugul Aprins. În ceasul ultim al judecății, când inculpații și-au putut rosti cuvîntul, s-a sculat Alexandru Mironescu și s-a adresat, aproape textual, tribunalului: „Nu am nimic de adăugat în ceea ce mă privește. Nu cer nimic pentru mine. În schimb vă cer să considerați prezența aici, ca învinuit, a doctorului Vasile Voiculescu. Vă rog să vă gândiți că sunteți pe cale de a condamna pe unul dintre marii poeți și oameni de cultură ai acestei țări. Pentru el cer înțelegerea dumneavoastră; cer să se ia în considerare vîrsta lui și să fie pronunțată achitarea din partea tribunalului.” Inutil să reamintim că dr. Voiculescu a fost nu numai condamnat și închis dar, în mod inexplicabil chiar pentru regimul acelor zile, supus unui tratament deosebit de sălbatic. Cît despre ceilalți inculpați — nucleul grupului de la Antim și în primul

rînd părintele Daniel — ei și-au menținut depozițiile anterioare.⁶⁶

În sfîrșit, o ultimă întrebare. Tulburătoare. Deschisă dincolo de procesul Rugului Aprins — și de altele asemănătoare —, ea rămîne suspendată într-un prezent încă nedeslușit. Dacă în acel timp total încătușat, libertatea sucomba, juca travestită sau se interioriza trecînd dincolo de văzut, întrebările triste, grave apar *după* aceea. Atunci cînd ea revine, avînd din nou posibilitatea deschisă de a mărturisi: fie și propria-i cădere. Mai ales în cazul celor investiți, cum am spus, cu sacerdoțiul conștiinței. Ascunzîndu-se în tăcere, ocolind și acum adevărurile, sugerînd că „nu s-a întîmplat nimic”, nu riscă ei oare să dea, dimpotrivă, măsura abisală a ceea ce s-a întîmplat: cu conștiința lor, cu conștiința noastră?

*

După ieșirea din închisoare, izgonit din propria-i locuință, cu manuscrisele și cărțile împrăștiate — poate definitiv pierdute⁶⁷ —, dr. Voiculescu a trecut

⁶⁶ Părintele Stăniloae, deși inclus judiciar în lotul Rugului Aprins, nu a făcut și nici nu avea cum să facă parte din el. Documentele anchetei menționează de altfel doar culpa de a fi „asistat în casa lui Alexandru Codin Mironescu la discuții dușmănoase...” Arestarea lui tardivă (4 septembrie 1958) în raport cu a celorlalți apare, în cursul anchetei, drept marginală. El însuși, în „Cererea de recurs” (Dosar citat, vol. V) contestă învinuirile, se demarchează de restul acuzațiilor, invocă activitatea sa anterioară. Prin anii 1961-1962, dacă nu ne înșelăm, se puteau citi într-o publicație de propagandă a regimului — *Glasul Patriei* — oficial trimisă peste hotare, articolele sale pline de aprecieri la adresa noii orînduiri. Se afla probabil încă în detenție sau scurt timp după eliberare: a fost eliberat în 1962 și repus imediat în drepturi, bucurîndu-se chiar de anumite favoruri.

⁶⁷ Reluăm precizările d-lui Marius Oprea (*Securitatea și scriitorii: Dosarul Vasile Voiculescu*), referitoare la sfîrșitul pămîntesc al dr. Voiculescu: „Secția militară a Tribunalului Suprem nu luase în considerare cererea poetului de a nu-i fi confiscată și risipită biblioteca. [...] Ca urmare a reabilitării, în 10 septembrie 1968, Ion Voiculescu cere din nou poeziile tatălui

din viața aceasta la 26 aprilie 1963, în casa fiului său, Ion. Alexandru Mironescu a decedat, în parte ca urmare a detenției, la 20 ianuarie 1973. Părintele Benedict Ghiuș s-a stins la mănăstirea Cernica în ziua de 12 iunie 1990. Cît despre părintele Daniel (Sandu Tudor: îl numim astfel pentru ultima oară), el a murit la Aiud, în aprilie 1963, arzînd literalmente orice urmă înapoia lui. Căutările ulterioare, încercările de a descoperi alte indicii despre sfîrșitul său — o mențiune în registrele închisorii sau, eventual, locul înhumării — nu au condus nicăieri: trecere desăvîrșit împlinită.

său, reținute la Securitate. În 28 octombrie 1968, poeziile lui Vasile Voiculescu sunt în sfîrșit eliberate, după ce fuseseră fotocopyate în prealabil. [...] Caietul cu scoarțe negre, cuprinzînd circa 250 de poezii manuscrise ale poetului, după ce a fost zăvorît vreme de douăzeci de ani în arhiva Securității, a dispărut în împrejurări misterioase în 1973, la moartea lui Ion Voiculescu.”

III

MAESTRU ȘI DISCIPOL ÎN RĂSĂRITUL CREȘTIN

Cuvînt esențial (am fi ispitiți să spunem „suveran”) al spiritualității ortodoxe¹, noțiunea de Părinte spiritual prezintă toate caracteristicile unei valori centrale, ireductibile. Nici o definiție nu ar fi în stare să o conțină, și cu atît mai puțin să o epuizeze. Nu pentru că s-ar adăposti îndărătul unei interdicții exterioare (ea marchează, dimpotrivă, vîrfurile cel mai avansat al lucrării Duhului în „lume”), ci fiindcă — element integrant al tradiției vii — constituie „locul” infinit delicat și discret al transmiterii (*paradosis*) acesteia. Experiența trăită, grea de cunoaștere, e aici fundamentală; din ea decurge expresia conceptuală sau simbolică, asemenea, de cele mai multe ori, unui cifru ce o semnalează și o sustrage, totodată, privirilor din afară.² Cea mai potrivită cale de apropiere continuă să rămîină, poate, aceea care însoțește, ca din lăuntru, traseul unei moșteniri spirituale transmise de Părinții cu nume bine cunoscute și des invocate: lor li se cade să facă transparentă această moștenire și să ne facă să presimțim astfel sen-

¹ În acest text, termenii de *Biserică a Răsăritului*, *spiritualitate răsăriteană*, *ortodoxă* și, în genere, *răsăritean* se referă la Biserica Ortodoxă a Răsăritului (de tradiție bizantină).

² Linia unei filiații spirituale sau transmisia unei moșteniri de viață și doctrină sînt jalonate prin semne ce se cer „citite”: o aluzie simbolică la viața de rugăciune interioară, în *Apostegmele Părinților pustiei (Pateric)*, o *Viață de sfînt* — tratat criptic de contemplație — scrisă de fiul spiritual sau de un ucenic avizat, o reprezentare iconografică.

sul și funcția Părintelui spiritual sau, mai bine zis, imaginea și lucrarea sa în Duh.

Părinții pustiei (secolul al IV-lea) ne oferă, cert nu din întâmplare, atît cuvîntul cît și realitatea în prima lor strălucire. Dacă e adevărat că pustia reprezintă, dincolo de expresia ei geografică, o categorie ascetică inerentă oricărei experiențe spirituale, pustia Părinților semnifică mai ales un nou punct de pornire, un reînceput, altfel spus, o nouă *naștere*. Acea a „neamului nou al călugărilor” (sf. Ioan Cassian), reluînd, în inima pustiei (*ad interiora deserti*) peregrinarea mistică a unei Biserici care, după epoca martirilor, era acum pe punctul de a se instala în noul imperiu, fundat pe cetatea lui Constantin — nu pentru a contesta sau a dubla Biserica (monahismul răsăritean nefiind esențialmente o „instituție”), ci pentru a perpetua înlăuntrul ei o mutație al cărei tip va fi întruchipat de Părintele spiritual.

O mutație pe care, cu riscul tautologiei, trebuie să o numim „spirituală” (*pneumatică*): Părintele e, în primul rînd, omul devenit el însuși pneumatic, în sensul foarte realist al termenului — acela în care, la înălțime unică, Duhul Sfînt izvorăște din trupul lui Christos mort și înviat. Avem aici o „referință” ultimă de care nici o imagine ori traducere conceptuală nu ar fi în stare să dea seamă, arse cum sunt de proximitatea cu această „advenire”. E o referință care semnifică — în „nimicirea” Fiului prin *kenoză* (cf. *Filipeni* 2, 7) și în „retragerea” Tatălui prin îndepărtare („...pentru ce m-ai părăsit?”) — o nouă manifestare a Treimii, manifestarea Duhului, ca „ascuns” al relației lor: însuși Duhul e cel ce atinge, de acum înainte, omul, ca principiu al unei cunoașteri transfigurate și ca posibilitate a unei vieți noi, „eliberate”. Riscăm să nu mai surprindem misterul esențial al paternității spirituale dacă o situăm în afara orizontului pascal al Duhului Învierii, cel care manifestă filiația dinainte de veșnicie a lui Christos în

Tatăl și transfigurează totodată plinătatea ființei: „Dorința mea pămîntească a fost răstignită... și în mine nu mai e foc iubitor de materie. În mine e apa cea vie care șoptește înăuntrul meu: «Vino la Tatăl»” (sf. Ignatie al Antiohiei, Teoforul, *Scrisoarea către Romani* 7, 2-3). „Omul Duhului” săvîrșește tainic planul însuși al Dumnezeuului celui Viu, al „Tatălui ceresc”: venirea Sa eschatologică în creatură, întoarcerea în El a creaturii reîmpăcate. „Omul duhului” împlinește, prefigurează, comunică — asumă, la limită, demnitatea ontologică a icoanei: „Precum înainte de venirea văzută și în trup, Cuvîntul lui Dumnezeu venea spiritual la Patriarhi și la Prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui, tot așa și după această sosire, vine nu numai în cei ce sunt încă prunci, nutrindu-î duhovnicește și ducîndu-i spre viața desăvîșirii cea după Dumnezeu, ci și în cei desăvîșiți, desemnîndu-le de mai-nainte, în chip ascuns, forma venirii Lui viitoare ca într-o icoană” (sf. Maxim Mărturisitorul, *Capetele gnostice, Suta a doua*, 28).

Aproprie eschatologică a Duhului; dezapropriere de sine prin cruce: una nu e cu puțință fără cealaltă. Crucea, al cărei sens ascetic nu e bineînțeles niciodată uitat, intervine, mai ales începînd cu anumite etape ale căutării spirituale, ca un veritabil „agent” de gnoză contemplativă, de „transcendere” — *metanoia* — a intelectului. Așezată sub semnul focului, matricea pustiei smulge încetul cu încetul sufletul din dispersia și limitările sale native și, din flacără în flacără, îl plămuește din nou, în Duhul Sfînt. Îi datorăm lui avva Longhin, un Părinte al pustiei, formula înaltă a „dobîndirii Duhului” (pe care o vom regăsi la celălalt capăt al filonului tradițional, la stareții ruși ai secolului al XIX-lea): „Dă sînge și ia Duh!” (δοσ αιμα και λαβε πνευμα, *Pateric, Pentru avva Loghin*, 6)³. Nu e vorba

³ Cuvintele *Părinților* sunt reproduse după *Pateric (Apostegmele Părinților)*, tipărit de Episcopia Alba Iulia, 1990.

aici de o iscusită metaforă, ci de corelația vitală cu Crucea Domnului său: Părintele spiritual rămîne martorul transcendenței christice în cele trei dimensiuni ale antropologiei, cosmosului și „teologiei”. La limită, funcțiunea lui ține de charismă: ea poate să se manifeste oriunde o va suscita Duhul, chiar și în afara unei ascendențe vizibile.

Paradigma sa vie va răsări, în zorii pustiei, în persoana sfântului Antonie cel Mare. În ziua cînd, părăsind mormîntul primei sale retrageri ascetice, se afundă în singurătatea absolută a pustiei, el nu știe încă de cei douăzeci de ani pe care îi va petrece acolo pentru a fi inițiat în *misteriile* Duhului „ca în adîncul cel mai lăuntric al unui sanctuar”. Va reveni, schimbat în sine însuși așa cum Dumnezeu l-a cunoscut, așa cum, în curînd, îl vor cunoaște fiii și frații săi: „Ziceau unii pentru avva Antonie, că era purtător de Duh, dar nu voia să grăiască pentru oameni (*Pateric, Pentru avva Antonie*, 32). Totuși, de îndată ce se apropiau, aceștia își dădeau seama că: „Domnul dăruia atîta putere și dulceață cuvintelor lui, încît ele mîngîiau pe necăjiți și împăcau pe cei aflați în mare vrajbă [...] Ci cele ce se făceau în lume și cele ce aveau să vină, le vestea” (*ibid.*).

Aceste două ultime trăsături, foarte discret menționate, atrag atenția asupra unei alte componente intime a paternității spirituale. Ea se leagă, prin conaturalitate, de profeție — înțeleasă în adevărul ei propriu: nu divinație, ci descifrare a planului divin, cunoaștere vie a voinței lui Dumnezeu în cazuri precise, *cardiognosis* (scrutarea inimilor), cuvînt oracular.

Rhêma — așa se numește, în limbajul pustiei, cuvîntul „proferat cu autoritate” al Părintelui, pe care fiul spiritual îl primește — dincolo de inteliecție și chiar de tema propusă meditației — ca pe un vehicul al harului, ca pe o sursă de energie transfiguratoare: „Avva,

Părinte, spune-mi cuvînt din care să trăiască sufletul meu!" Ucenicul are nevoie de el pentru ca să trăiască din duhul însuși al Părintelui, comunicat printr-un cuvînt de foc, un cuvînt activ în măsura în care va găsi deschisă, simetrică deschiderii de unde provine, interioritatea ultimă a inimii țintite.

În fond, ceea ce e neîncetat activ în acest „cuvînt”, ceea ce transmite el, făcîndu-și neconținut drum pînă în adîncurile ființei, izvorăște, purcede dintr-o operație originantă a Duhului, perceput ca „har”. Pe calea spirituală, totul începe, s-ar putea spune, (și se împlinește) prin „dorul lui Dumnezeu”. Dor în care trebuie să decifram pe „Dumnezeu care ne dorește”: energia Sa încreată e cea care găsește „dintotdeauna” pe cel ce, la un moment dat, va porni la drum către El. Dor în care trebuie să citim, de asemenea, „omul doritor de Dumnezeu”, cu libertatea încordată pînă la capăt spre El. Cei doi împlinind astfel, în unitatea „harului-dorință”, un traseu în care previzibilul și neașteptatul se îmbină; acestea scandează împreună ritmul „stațiunilor” și al întîlnirilor: „Caută, mai întîi de toate, însoțirea cu cei ce sunt de o aceeași taină cu tine” (Isaac Sirul).

Apoftegmele subliniază această misterioasă interacțiune, condiție vitală pentru *rhêma* paternă: „Au venit la avva Fillic (Felix) niște frați, care aveau cu ei cîțiva mireni și i s-au rugat lui să le spună un cuvînt. Iar bătrînul tăcea. Și fiindcă mult îl rugau, le-a zis lor: cuvînt voiți să auziți? Și i-au zis: da, avvo. Deci a zis bătrînul: acum nu este cuvînt. Cînd întrebau frații pe bătrîni și făceau cele ce le zicea lor, Dumnezeu le da cum să grăiască. Dar acum, fiindcă întreabă și nu fac, Dumnezeu a luat harul cuvîntului de la bătrîni și nu mai găsesc ce să zică, fiindcă nu este cel ce să lucreze. Și auzind frații acestea, au suspinat, zicînd: roagă-te pentru noi, avvo!” (*Pateric, Pentru avva Fillic*, 1). De

partea sa, *avva* trebuie să-și vegheze liniștea interioară, viața omului ascuns al inimii (*homo cordis absconditus*, cf. *I Petru*, 3, 4), fugind de „slava care vine de la oameni”; condiție fără de care, în ciuda isprăvilor ascetice și a admirației ucenicilor, charisma de Părinte spiritual nu îi va fi recunoscută. Așa, „un oarecare Evloghie, preot și pustnic mare” menționat foarte potrivit de *Apoftegme*: „Evloghie oarecare, ucenic fiind al fericitului Ioan arhiepiscopul, preot și pustnic mare, postind din două în două zile, iar de mai multe ori și toată săptămîna petrecînd, mîncînd numai pîine și sare, se slăvea de oameni. Acesta s-a dus la avva Iosif la Panefo, nădăjduind să vadă ceva mai multă asprime de viață la dînsul. Și primindu-l pe el bătrînul cu bucurie, orice a avut a pus ca să facă mîngîiere și i-au zis lui ucenicii lui Evloghie: nu mănîncă preotul afară de pîine și sare; iar avva Iosif tăcînd mîncă. Și petrecînd trei zile, nu i-au auzit pe ei cîntînd sau rugîndu-se, că era ascunsă lucrarea lor. Și au ieșit nefolosindu-se Evloghie cu ucenicul său. Iar după iconomie s-a făcut negură și rătăcindu-se s-au întors la bătrînul. Și mai înainte de a bate ei în ușă, i-au auzit pe ei cîntînd și stăruind el mult, mai pe urmă au bătut în ușă. Iar aceia, tăcînd din cîntarea de psalmi, i-au primit cu bucurie. Și pentru arșiță, au turnat ucenicii lui Evloghie apă în vas și i-au dat lui. Și era apa amestecată cu apă de mare și de rîu și nu a putut să o bea. Și venind întru sine a căzut înaintea bătrînului, voind să știe petrecerea lor, zicînd: avvo, ce este aceasta, că întîi nu cîntați, ci acum după ce ne-am dus noi. Și vasul de apă, acum luîndu-l, am aflat apă sărată. Zis-a bătrînul: fratele este nebun și după amăgire o au amestecat cu apă de mare. Iar Evloghie îl ruga pe bătrînul voind să știe adevărul. Și i-a zis lui bătrînul: acel mic pahar de vin era al dragostei, iar apa aceasta este pe care o beau frații întotdeauna. Și

l-a învățat pe el deosebirea socotelilor și a tăiat de la el toate cele omenești. Și s-a făcut iconomicos și pogorîtor. Și după aceea mîncă toate cele ce i se puneau înainte. Și s-a învățat și el să lucreze în ascuns. Și a zis bătrînului: negreșit, într-adevăr este lucrarea voastră.” (*ibid.*, *Pentru Evloghie preotul*). Chiar de la începutul pustiei, Antonie înfruntase — biruitor însă — încercarea: „Odată avva Antonie a primit scrisori de la împăratul Constantin ca să meargă la Constantinopol și socotea ce să facă. Deci a zis către avva Pavel, ucenicul lui: oare, trebuie să merg? Și a zis ucenicul: de vei merge, Antonie te vei chema; iar de nu vei merge, avva Antonie.” (*ibid.*, *Pentru avva Antonie*, 33).

Paternitatea spirituală nu ține deci de „formație” sau de „educația novicilor” în sensul încetățenit al cuvîntului. Așa cum nu e o etapă preliminară, pe scara evoluției monastice, către instituirea „Regulii monahale”, tot așa nu constituie un succedaneu al acesteia: e o cale spirituală în sine. Ca atare, dincolo de ambianța strict monahală a pustiei, aventura Părinților rămîne strict orientată către viitoarea ei funcție universală: la limită, natura umană însăși începe, sub „îndrumarea” lor, călătoria în Dumnezeu.

De-a lungul acestei itineranțe, Părintele spiritual rămîne mai degrabă mistagogul decît legiuitorul: „să te faci lor pildă, iar nu dătător de lege” (*ibid.*, *Pentru avva Pimen*, 173). Cuvîntul lui fișnește — am spus-o — „dintr-o liniște care participă la tainele veacului ce va să vie, în vreme ce vorbele sunt ale veacului de acum” (sf. Isaac Sirul) și în acea liniște se va exersa călugărul să intre. „Dacă nu știi să se folosească de tăcerea mea” lămurește un avva din pustie ucenicului, după plecarea dezamăgită a oaspeților veniți să-l întrebe, „nu au să se folosească nici de cuvintele mele”. Celui ce presimte cu adevărat un avva, singură vederea lui îi

este de ajuns: „Trei părinți aveau obiceiul, în tot anul, de mergeau la fericitul Antonie. Și cei doi îl întrebau pentru gândurile lor și pentru mîntuirea sufletului, iar al treilea totdeauna tăcea, neîntrebîndu-l nimic. Iar după multă vreme i-a zis avva Antonie lui: iată, atîta vreme ai de cînd vii aici și nimic nu mă întrebi! Și răspunzînd fratele, i-a zis: destul îmi este numai să te văd, părinte” (*Pateric, Pentru avva Antonie*, 29).

Pentru că, subîntînsă de Duh, relația părinte – fiu ține de o ordine spirituală care străbate de-a curmezișul alcătuirea aparentă a lumii. Avva nu e numit „bătrîn” sau „stareț” în virtutea „vîrstei înaintate și a părului alb ce împodobește capul său” (sf. Ioan Cassian), ci a experienței dobîndite în „puterea” Duhului; ea e cea care, independent de numărul anilor și adeseori fără voia sa, îl instituie drept *Părinte*: în invizibilul credinței, el va putea asuma de acum înainte maturizarea vizibilă a fiilor săi. „Zis-a oarecînd avva Moise către fratele Zaharia (ucenicul său): spune-mi, ce voi face? Și auzind s-a aruncat pe sine jos la picioarele lui, zicînd: tu mă întrebi, părinte? Zis-a lui bătrînul: crede mie, fiule Zahario, că am văzut pe Duhul Sfînt pogorîndu-se peste tine și dintru aceasta sunt silit să te întreb” (*ibid., Pentru avva Zaharia*, 3).

Aceste răsturnări de relații pe care am fi tentați să le considerăm „ierarhice”, dezmințirea astfel adusă tendințelor noastre clasificatorii sunt purtătoarele unui mesaj, criptat poate, însă foarte precis articulat. Am lăsat deja să se înțeleagă, în primul rînd, că, dacă transmiterea paternității spirituale — cu totul distinctă de „păstorirea sufletelor” sau de practica confesională — revine, într-un anume sens, tradiției monastice, ea nu se limitează în nici un caz la această opțiune: Antonie, el însuși, n-a primit el știre despre „un mirean din mijlocul cetății Alexandriei” (cizmar de felul său, după

o versiune a *Apoftegmelor*), „care îl întrecea în statură duhovnicească și cânta în fiecare zi imnul îngerilor împreună cu cetele cerești?” Legătura — țesută din rigoare și gingășie laolaltă — între „maestru” și „discipolul” său (și dincolo de indispensabila exercitare a experienței primului, ca „vechi” în asceză), legătura aceasta ne obligă să descoperim o lucrare de cu totul altă înălțime: ea instaurează un fel de „spațiu”, unde, în afara oricărui normativ rigid sau legalist, discipolul pătrunde, înaintează, zi după zi, în prezența maestrului („...destul îmi este numai să te văd, părinte”) pentru a-și atinge în mod liber un „sine” infinit mai vast și mai luminos decât strîmtul „eu” al fostei sale identități. Tot atît minune cît și mister, ordonate în lăuntrul libertății—suflu al Duhului: „Cei ce sunt fii în Duh se preschimbă, la școala părinților liberi, în fii liberi ca voință, pe care părinții îi plăsmuiesc în Dumnezeu, prin cuvînt și viață. Harul Duhului pricinuieste, într-adevăr, nașterea voinței libere la cei ce nasc și la cei ce sunt născuți în Duh” (Maxim Mărturisitorul, PG 90, 528 C).

Există însă o facultate charismatică prețioasă între toate, în care puterea Duhului devine „limpezime fără umbre”: e *diacrisis*, deosebirea duhurilor. Marele Antonie nu șovăise să o arate, la capătul unui memorabil colocviu cu ceilalți „bătrîni” ai pustiei, ca pe lumina suverană a spiritului, aceea care dă pace și autenticitate celorlalte virtuți; care, singură, îngăduie păstrarea echilibrului și a libertății atît în ispită și încercare cît și sub revărsare de har. Fără ea, nu ar mai fi cu putință practica acestei „științe a științelor” și „arte a artelor” care e paternitatea spirituală; fără ea nu ar fi nicicum cu putință să te călăuzești pe tine sau să-ți călăuzești fiii spirituali către „fericita *apatheia* (eliberarea de pasiunile negative), pîrgă a Învierii”. Spiritul celui ce a primit deosebirea duhurilor atinge starea de *veghe*

(*nepsis*: sobrietate, starea de trezvie a sufletului), reconciliind opoziția subalternă între „acțiune” și „contemplație”. („Fără o mare pază a minții” învăța avva Agathon, „omul nu sporește, nici măcar într-o singură virtute.”) Exersat în diagnosticarea *iluziei* (această anti-realitate proiectată pentru a te pierde în tine însuși), el își va cruța fiul de experiența ei, cu o vorbă sănătoasă de duh, ca și prin paradoxul ce răstignește intelectul. Își închipuie unul că a atins stadiul de anahoret experimentat? „Un frate oarecare, fugind în pustie și luînd chipul cel călugăresc, s-a închis zicînd că este sihastru. Auzind părinții, au venit să-l izgonească și i-au dat canon să umble pe la chiliile monahilor și să facă metanie, zicînd: iertați-mă, că nu sunt sihastru, ci nou începător!” (*ibid.*, XXV, 28). Un frate stăruie să aibă dreptate cu orice chip în fața altuia? Părintele său îl va sili să rostească *Tatăl nostru*, înlocuind cuvintele adevărate cu o formulă inventată *ad-hoc*: „Facă-se voia mea”... E unul prea scrupulos, ca acel frate care, împiedicat să binecuvînteze cu dreapta, întreabă pe marele Varsanufie dacă nu e necuviincios să o facă cu stînga? Își va atrage următorul răspuns: „Eu, pînă la poruncă nouă, cînd vreau să fac semnul crucii asupra dreptei mele, îl fac cu stînga.” Își simt unii vocație de „moralisti” și rigoriști, ca bătrînii ce au venit la avva Pimen și i-au zis: „De vom vedea pe frați că dormitează în biserică, voiești să-i îmboldim ca să fie treji la priveghere?” Vor primi drept răspuns din partea Părintelui consultat în această împrejurare: „Eu cu adevărat de voi vedea pe fratele că dormitează, pun capul lui pe genunchii mei și-l odihnesc.” (*ibid.*, Pentru avva Pimen, 92) În spatele tuturor acestora stă însă un adevăr grav al experienței: „Bătrînii au spus: Dacă vezi pe vreun tînăr că, din voia proprie, urcă la cer, apucă-l de picior și trage-l în jos; căci altfel, nu-i va fi spre folos.”

Sufletul Părintelui își livrează astfel, din ce în ce mai limpede, din ce în ce mai puternic, taina: e un suflet care arde de *iubire*. O iubire fără limită asignabilă, dar nu și impersonală, prin aceasta, îl locuiește: iubire „liturgică”, mîntuitoare, celebrînd binecuvîntarea Dumnezeuului Iubire căreia nimeni și nimic nu i se sustrage. („Eu nu mă mai tem de Dumnezeu” spunea avva Antonie, „ci îl iubesc pe El. Că dragostea scoate afară frica.”) „Semnul celor ce au atins desăvîrșirea, acesta este: dacă ar fi aruncați în flăcări de zece ori pe zi, pentru iubirea de neamul omenesc, încă ar găsi că nu este de ajuns.” Sunt cuvinte ce vin de la un uriaș al pustiei, Isaac Sirul (secolele VI–VII); și nu trebuie să ne mire dacă, pentru a descrie comuniunea de iubire în care trăiește, el atinge accente „eucharistice”: „Ce este o inimă iubitoare? E o inimă care se înflăcărează de iubire pentru firea întregă, pentru oameni, pentru păsări, pentru fiare, pentru diavoli, pentru toate făpturile. Cine are inima aceasta nu-și poate aminti sau vedea o făptură fără ca ochii să nu i se umple de lacrimi, pentru nețărmurita milă ce îi cuprinde inima. Iar inima i se înmoaie și nu poate îndura, fie că vede ori aude de la alții, nici o suferință, nici cea mai neînsemnată durere pricinuită unei făpturi. Iată de ce, un om ca acesta nu încetează să se roage și pentru fiare, pentru vrăjmașii Adevărului, pentru cei ce fac răul, ca toți să fie păziți și să se curățească. Se roagă chiar și pentru șerpi, împins de o milă nesfîrșită, care se trezește în inima celor ce se aseamănă lui Dumnezeu.”

S-ar putea, eventual, discuta asupra „implicațiilor dogmatice” ale unei atari afirmații, însă ea nu prezintă dificultăți dacă e primită cu „discernămînt”. Deoarece iubirea aceasta nu e, în sine, decît strălucirea de nestins a unei vieți de rugăciune, în care inima profundă a ajuns să se statornicească: rugăciunea însăși a inimii.

De aceea, fără ca „istoric” să se suprapună, tradiție isihastă și paternitate spirituală își corespund totuși cu necesitate: numai centrate pe rugăciunea inimii, moștenirea Părinților spirituali și știința lor interioară își taie un drum de-a curmezișul timpului obiectivat, suspendate, fixate de semnele ascunse ale timpului charismatic.

Dacă, de-a lungul acestui pelerinaj, realismul dur al tradiției spirituale răsăritene a îndepărtat mereu mirajul unei contemplații fixe și permanente, el nu s-a temut, dimpotrivă, să numească — în *parrhesia* — starea limită și totodată normală, acordată spiritualului. Destul de rebelă la o traducere exterioară (*parrhesia*: îndrăzneală filială, certitudinea împlinirii celor așteptate, participare la o cale comună⁴), această vocabulă (ne-trimițînd spre o experiență discontinuă, „extatică”, ci spre continuitatea de prezență înaintea Feței lui Dumnezeu) dă seamă despre „normalitatea” cu care Părintele spiritual, de la figurile Pustiei și pînă la stareții zilelor noastre, trăiește tainele negrăitei Treimi („De va voi omul” repeta avva Alonie, „de dimineață pînă seara ajunge în măsură dumnezeiască”), își face fiul să participe, în momentul potrivit, la plinătatea dătătoare de viață a Duhului (asemenea lui Serafim de Sarov în secolul al XIX-lea) sau intră în dispută, pentru el, cu Dumnezeu însuși („A fost odată ispitit Avraam, ucenicul lui avva Sisoe de un drac. Și a văzut bătrînul că a căzut. Dar sculîndu-se, și-a întins mîinile către cer, zicînd: Dumnezeule, voiești, nu voiești, nu Te voi lăsa de nu-l vei tămădui. Și îndată s-a tămăduit ucenicul” (*ibid.*, Pentru avva Sisoe, 12).

*

* *

⁴ Termenul intervine înainte de a se rosti, în liturghia bizantină, rugăciunea domnească; el pregătește chemarea lui Dumnezeu ca Tată: „dă-ne nouă, cu îndrăznire (*meta parrhesias*) fără de osîndă să te chemăm pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, Tată...”

Astfel apare, sumar evocată, la obîrșia ei chiar, spiritualitatea Părinților a cărei filiație se va perpetua în secolele următoare în Egipt, Sinai, Palestina și Siria, Capadocia și Bizanț. Chiar dacă în ochii „generației prezente” (un prezent care e dintotdeauna — avva Antonie nu declara el deja: „Dumnezeu nu îngăduie războaiele peste neamul acesta — «generația prezentă» — ca peste cei vechi, căci știe că sunt slabi și nu pot suferi?” — *ibid.*, Pentru avva Antonie, 25) adevărații Părinți spirituali devin din ce în ce mai rari (în secolul al VI-lea, după sfîntul Varsanufie, „pămîntul număra trei oameni desăvîrșiți înaintea lui Dumnezeu, care întrecuseră măsura omenească și primiseră puterea de a lega și dezlega: Ioan la Roma, Ilie la Corint și un altul în eparhia Ierusalimului”, unde trăia Varsanufie însuși), nume foarte mari parcurg primul mileniu pînă la sfîrșitul său. Intenția de a-i cita pe toți ar fi zadarnică. Deseori, ei se înșiruie într-o veritabilă filiație a Duhului (Macarie naște pe Ammona, Ammona naște pe Sisoe... Arsenie naște pe Daniel...), jalonînd totodată curente doctrinei trăite. În Sinai, enclavă mistică fidelă Rugului Aprins și focului lui încreat, vor trăi sfîntul Ioan Scărarul și Isihie din mînăstirea Rugului (Βατος), pentru a nu-i numi decît pe aceștia; în pustia Gazei și a Iudeii, în Palestina, sfîntul Sava, sfîntul Varsanufie și Ioan proorocul, sfîntul Dorotei... Din Bizanț ne vine însă, la încheietura mileniilor, numele și lumina sfîntului Simeon Noul Teolog (949–1022), în care *pater pneumatikos* atinge un grad rar de conștiință „teologală”: „Cine nu a primit botezul Duhului nu s-a născut la viața duhovnicească: după har, el nici nu există și nu e în stare de nimic, mai ales să nască fii duhovnicești, fiind el însuși încă nenăscut” (*Viața*, scrisă de Nichita Stithatul, ed. Hausherr, Roma, 1928, p. LXXX). Tot el e cel care justifică „portretul spiritualului” alcătuit de ucenicul său Nichita Stithatul (acesta cedînd totuși întrucîtva gustului pentru sistem): „Semnul desăvîr-

șirii, mulțumită căruia recunoaștem pe omul desăvârșit, ajuns la măsura staturii lui Christos, în întregime (stăpînit) de Duhul Sfînt, este gnoza superioară, din care vine (aptitudinea) pentru funcția de teolog, aceea de a scruta adîncimile lui Dumnezeu, de a rosti în mijlocul Bisericii lui Christos cuvinte bune, izvorîte dintr-o inimă bună, de a lămuri dificultățile pildelor, ghicirilor și cuvintelor ascunse ale Duhului, de unde urmează previziunea și prevestirea lucrurilor ce au să vină: din care (gnoză) se trag descoperirile, viziunile în stare de veghe sau de somn; din care vine extazul intelectului, simțirea frumuseții ascunse a împărăției cerurilor, descoperirea tainelor lui Dumnezeu, dorința de a fi unit cu Christos și pârtaș vieții puterilor de sus, pofta de a te desfăta de bunătățile păstrate celor sfinți, precum și contemplația dumnezeieștii lumini a slavei lui Dumnezeu, după cuvîntul sfînt care zice: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Nichita Stithatul, *Cuvînt prin întrebare și răspuns*, ed. Hausherr, *Or. Christ.*, XII, 1928, p. XXIV).

Simeon Noul Teolog e, de altfel, prezent într-un punct de cotitură pentru tradiția spirituală a Ortodoxiei răsăritene. De-a lungul multor secole, aceasta găsisese în lumea bizantină spațiul creșterii și expansiunii sale. Or, către secolele X–XI, Imperiul de Răsărit își începe declinul. Sub presiunea convergentă a Islamului, pe de o parte și a Occidentului, pe de alta, corpul său istoric se dizlocă; timpul bizantin se interiorizează, pregătindu-se să devină esențialmente *Tradiție*. O fișie de pămînt a peninsulei chalcidice, înaintînd în apele mării Egee, însemnată deja de o proto-istorie sacră, va deveni de acum înainte, pentru această *Tradiție*, pămîntul de elecțiune al vieții spirituale, creuzetul unei aprofundări contemplative și doctrinare: sfîntul Munte al Athosului. Către ea se varsă acum — după provi-

dențiala reorganizare a incintei sale monastice de către sfântul Atanasie Athonitul (1063) — diversele curente, filoane și filiații spirituale ale tradiției Bisericii; aici vor veni, iarăși, pentru a fi inițiați, maeștrii spirituali ce vor purta „lucrarea ascunsă” (*χρυπητη μελετη*) a Duhului în noile pământuri ortodoxe (la slavii de sud, în teritoriile românești, în Rusiile Kievului și ale Novgorodului). Mai bine cunoscută în Rusia, sub raportul devenirii sale istorice, tradiția Părintelui spiritual înflorește aici în secolul al XI-lea grație sfântului Antonie (călugăr la Athos) și sfântului Teodosie din mînăstirea Pecerskaia („a peșterilor”) de lângă Kiev, „primele mari făclii aprinse în numele pămîntului rusesc înaintea chipului universal al lui Christos”. În curînd, flacăra lor va aprinde Rusia, pînă la extremitatea sa boreală (Tebaida nordului); dar numele nenumăraților spirituali ce se vor succeda nu e cu putință a le aminti, pînă la cel ce va rămîne, pentru vremea sa, „marele stareț”: Nil Sorski (1433–1508). De la Athos, pe atunci în plină înflorire isihastă, unde petrecuse, el aduce în singurătatea sa de peste Volga duhul sărăciei și al renunțării, tradiția vie a rugăciunii inimii și paternitatea spirituală, compasiunea „care îl făcea să îndure suferințele celuiilalt ca și cum ar fi fost el însuși pătimitorul” (la drept vorbind, această ultimă trăsătură, întîlnită deja printre charismele sfântului Antonie cel Mare, e în mod deosebit caracteristică pentru sufletul religios rus: ea își va găsi la stareții ruși expresia culminantă). Combătută de susținătorii unui monahism rigid instituționalizat (Iosif al Volokalamskului), solidar cu noul stil politic al Rusiei moscovite, moștenirea lui Nil Sorski cunoaște o lungă perioadă de ocultare: ea va renaște la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, pe urmele starețului Paisie Velicicovschi.

Acesta din urmă ivit, el însuși, la o altă cotitură a Tradiției.⁵ În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în fața apariției omului „modern” și a angoasei sale, o redresare a doctrinei și a vieții spirituale se anunță în jurul Sfântului Munte. Publicarea, de către Nicodim Aghioritul, călugăr de la Athos, a *Filocaliei* (Veneția, 1782) manifestă și consacră totodată această readaptare. Florilegiul filocalic, recapitulând Părinții marii tradiții neptice (a *trezviei*) și isihaste, constituie, pe lângă documentul patristic, un instrument cu triplă funcțiune: metodă a rugăciunii interioare, carte a Părintelui spiritual, însoțitor de drum pe căile apostolatului charismatic (ceea ce va fi comoara *Pelerinului rus*⁶). Viitorul său istoric rămîne legat de numele starețului Paisie Velicicovschi (1722–1794). El este cel ce va încarna, pentru epoca sa, tipul Părintelui spiritual. Născut la Poltava (Ucraina), Paisie „evadează” din Academia teologică de la Kiev, unde își urma studiile, și pornește în căutarea Părintelui spiritual și a „locului inimii”. Va sfîrși prin a le găsi, după multe peregrinări, în sihăstria de la Poiana Mărului din Muntenia, unde va întîlni pe al său avva: starețul Vasile („Cînd duci lipsă de un Părinte duhovnicesc”, va spune acesta, „cu durere trebuie să-l cauți.”), figură destul de enigmatică, ce alese se păstreze într-o umbră sfîntă, pregătind totodată pe cel ce trebuia să înainteze în plină lumină a istoriei. Din România, viitorul stareț Paisie atinge Athosul (unde va fi urmat de Părintele său spiritual care îi va conferi haina monahală) și, la capătul unui

⁵ De văzut articolele noastre: L'Avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine, în *Istina* (Paris, 1958, n. 3-4) și Reflexions sur les rythmes et les fonctions de la tradition athonite, în *Le Millénaire du Mont Athos*, 963–1963, *Études et Mélanges*, Chevetogne, 1965.

⁶ *Mărturisirea unui pelerin — despre lucrarea plină de har a rugăciunii lui Iisus (Pelerinul rus)*, trad. Gherontie Cruceada, 1992, Chișinău, București, Axul Z, Axis Mundi.

popas de șaisprezece ani, se va reîntorce în România ca egumen al mai multor mînăstiri și sihăstriei depinzînd de marele așezămînt monastic de la Neamț. Aici va fi tradusă *Filocalia* în slavonă și de aici va fi ea îndreptată către destinul său rus. Ea va apărea la Sankt-Petersburg în 1793, sub titlul de *Dobrotoliubie*, dar, fapt încă și mai important, apariția ei e urmată de sosirea în Rusia a discipolilor starețului: paternitatea spirituală va înflori de acum înainte de-a lungul secolul al XIX-lea, de la Soloveț și Roslavsc, pînă la Optino și în Caucaz. Să cităm numai pe faimoșii stareți ai mînăstirii Optino (Rusia centrală), deveniți celebri printr-o întreagă literatură, dar mai ales prin reverberația lor și prin *războiul nevăzut*, angajat cu celelalte „spirite” ce își disputau Rusia secolului al XIX-lea: Moise, Leon, Leonida, Macarie, Ambrozie, Iosif, Xenofon... Prin ei, contemporanii regăseau polul spiritual în vârtejul istoriei.

Cei de la Optino nu constituie, departe de aceasta, singurele mari nume ale acelei *startcestvo* ruse din secolele XVIII–XIX. Alte două figuri își păstrează pînă în zilele noastre puterea vivifiantă: sfîntul Tihon de Zadonsk (1724–1783) și sfîntul Serafim de Sarov (1759–1833). Pentru acesta din urmă, o importantă hagiografie ne face cunoscută viața, veritabilă „apocalipsă” (în sensul prim și teofanic al termenului), în care faimoasa convorbire cu Motovilov, adeseori evocată, ne descoperă secretul ultim ce e încredințat starețului. E un episod de care trebuie, totuși, să ne apropiem de fiecare dată ca din nou pentru a-i sesiza mesajul.

În ce fel, întrebă Motovilov pe sfîntul Serafim, în ce fel pot recunoaște dacă mă aflu în harul Duhului Sfînt?

— E foarte simplu, iubitorule de Dumnezeu, răspunse el, pentru că Dumnezeu spune: „Toate sunt ușoare pentru cel ce a dobîndit Înțelepciunea.” Nefericirea

noastră e că noi nu o căutăm deloc, această Înțelepciune dumnezeiască, pe ea, care e lipsită de trufie fiindcă nu e din lumea aceasta. Această Înțelepciune, plină de iubirea de Dumnezeu și de aproapele, naște din nou pe fiecare om spre mântuire.

Despre ea a vorbit Domnul spunînd: „Dumnezeu vrea ca toți să se mîntuiască și la cunoștința Adevărului să vie.”

Vorbînd despre lipsa ei, Domnul a spus apostolilor săi: „Cît de lipsiți sunteți de înțelepciune! Au nu ați citit Scripturile pentru ca să înțelegeți pilda aceasta!”

Despre această Înțelepciune a duhului s-a spus iarăși în Evanghelii, vorbindu-se de apostoli: „Dumnezeu le-a deschis înțelegerea”, iar apostolii știau întotdeauna dacă Duhul lui Dumnezeu era sau nu cu ei. Pătrunși de El, recunoscîndu-i prezența în ei înșiși, spuneau cu tărie despre cauza lor că e sfîntă și bine plăcută lui Dumnezeu.

Ceea ce lămurește pentru ce, în Epistolele lor, scriau: „Plăcut-a Duhului Sfînt și nouă...”; numai pe acest temei, își vesteau Epistolele ca pe un adevăr neclintit, folositor pentru toți credincioșii — pentru că recunoșteau în ei înșiși, într-un chip tangibil, prezența Sfîntului Duh. Iată deci, iubitorule de Dumnezeu, cît de simplu este.

— Cu toate acestea, am răspuns, nu înțeleg încă cum pot avea siguranța că mă aflu în Duhul Sfînt! Cum pot recunoaște în mine adevărata Sa prezență?

Părintele Serafim îmi răspunse: „Ți-am spus deja că lucrul e foarte simplu și ți-am înfățișat în chip amănunțit cum se pot afla oamenii în plinătatea Duhului Sfînt și cum trebuie recunoscută venirea Sa în noi. Ce mai dorești deci, dragul meu?”

— Trebuie, am răspuns, să pot înțelege încă și mai bine!

Atunci, părintele Serafim mă cuprinse strîns de umeri și îmi spuse:

— Ne aflăm amîndoi în plinătatea Duhului Sfînt! Pentru ce nu mă privești?

— Nu pot părinte, i-am spus, pentru că fulgere țîșnesc din ochii tăi. Fața ți s-a făcut mai luminoasă decît soarele și ochii îmi sunt zdrobiți de durere!

— Nu te teme, spuse sfîntul Serafim. Ai devenit la fel de luminos ca și mine; acum te găsești și tu în plinătatea Duhului Sfînt. Altminteri nu ai putea să mă vezi așa. Plecîndu-și capul spre mine, îmi spuse încet la ureche: „Mulțumește Domnului pentru că ne-a dăruit harul Său cel negrăit. Ai văzut că nici măcar nu am făcut semnul crucii; doar în inimă, cu mintea am rugat pe Domnul Dumnezeu și am zis: «Doamne, fă-l vrednic să vadă limpede, cu ochii săi trupești Pogorîrea Sfîntului Duh, așa cum l-ai făcut văzut robilor Tăi aleși, atunci cînd ai binevoit să te arăți în strălucirea slavei Tale!» Și iată, Dumnezeu a împlinit de îndată smerita rugăciune a smeritului Serafim. Cum am putea să nu-I mulțumim pentru acest dar negrăit, dat nouă amîndurora?

Ia seama, dragul meu, că nici măcar marilor schimnici nu își face întotdeauna simțită Dumnezeu, astfel, slava Sa. Ca o mamă milostivă, Harul acesta al lui Dumnezeu a binevoit să mîngîie inima ta suferindă, prin mijlocirea Maicii lui Dumnezeu înseși.

Pentru ce nu mă privești atunci drept în ochi? Îndrăznește să mă privești simplu și fără teamă! DUMNEZEU ESTE CU NOI!”

După aceste cuvinte, i-am privit chipul și o spaimă suprafirească, încă și mai mare, m-a cuprins. Închipuiți-vă fața unui om care vă vorbește din mijlocul soarelui de amiază. Îi vezi mișcarea buzelor, expresia schimbătoare a ochilor, îi auzi glasul, simți că cineva îți strînge

umerii cu mâinile sale, însă nu-i observi nici mâinile, nici corpul, așa cum nu-l observi nici pe al tău; nu observi decît această strălucitoare lumină ce se răspîndește la mai mulți stînjeni împrejur, aprinzînd întinderea zăpezii ce acoperă cîmpia, și zăpada care continuă să ne pudruiască, pe marele stareț și pe mine. Cine ar putea să-și închipuie starea mea de atunci!

— Ce simți acum? mă întrebă sfîntul Serafim.

— Mă simt nespus de bine!

— Dar... Cum adică „bine”? În ce stă acest „bine”?

— Simt în sufletul meu o liniște, o pace, astfel că nu le pot spune în cuvinte...

— Aceasta este, zise părintele Serafim, aceasta este pacea însăși despre care Domnul a vorbit ucenicilor Săi cînd le spunea: „Pacea Mea o dau vouă. Nu precum dă lumea vă dau Eu. Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales din lume, de aceea lumea vă urăște. Dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea!”

Oamenilor acestora, pe care lumea îi urăște, acestor aleși ai lui Dumnezeu le dă Domnul pacea pe care o simți acum — „pacea care”, zice apostolul, „covîrșește toată mintea”.

— Dar ce mai simți, în afară de pace? întrebă sfîntul Serafim.

— ... o extraordinară dulceață...

— Despre această dulceață vorbesc Scripturile: „Vorbea băutura casei Tale și-i vei adăpa pe ei din șuvoiul dulceții Tale.” Dulceața aceasta se revarsă în inimile noastre și ne curge în vine cu o negrăită desfătare. S-ar spune că ea face să ni se topească inimile, umplîndu-le de o fericire pe care cuvintele nu o pot înfățișa. Ce mai simți altceva?

— Inima mea toată se revarsă într-o bucurie de nespus.

— Cînd Duhul Sfînt, continuă sfîntul Serafim, se pogoară asupra omului și îl acoperă cu plinătatea darurilor Sale, sufletul se umple de o negrăită bucurie, pentru că Duhul Sfînt naște din nou, spre bucurie, tot ceea ce a atins! Despre bucuria aceasta a vorbit Domnul în Evanghelie: „Femeia cînd naște, întristare are, căci i-a sosit ceasul ei, iar după ce naște copilul, nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut un om în lume... În lume necaz veți avea, dar cînd voi veni la voi, inimile voastre se vor bucura și bucuria aceasta nu se va lua de la voi.”

Cu toată mîngîierea, bucuria pe care o simți acum în inimă e nimic dacă o asemuim cu cea despre care Domnul însuși a vorbit prin glasul apostolului Său: „Bucuria pe care Dumnezeu a pregătit-o celor ce îl iubesc pe El ochiul nu a văzut-o, urechea nu a auzit-o și la inima omului din această lume nu s-a suit.”

Arvuna ei, doar, ne este dăruită acum și, dacă simțim deja în inimile noastre dulceață, veselie și desfătare, ce vom spune atunci despre cealaltă bucurie care ne e pusă de o parte în ceruri, nouă celor ce plîngem aici jos.

Astfel și tu, iubitorule de Dumnezeu ai plîns destul în viața ta pămîntească și iată cu ce bucurie te mîngîie încă de aici de jos Domnul. Iar acum, părinte, trebuie ca și noi să lucrăm adunînd strădanie, crescînd din putere în putere pentru a atinge măsura vîrstei (omului matur) în împlinirea lucrării lui Hristos și pentru ca să se adeverească în noi cuvintele Domnului: „Cei ce vor răbda în numele Domnului se vor schimba în putere, vor căpăta aripi, ca vulturii, se vor pleca fără oboseală, vor merge fără a cunoaște foamea, crescînd din putere în putere, și Dumnezeu li se va arăta în Sionul înțelepciunii și al vedeniilor cerești.”

Bucuria de acum, prea mică și trecătoare, ne va fi dată atunci în plinătate fără ca nimeni să ne-o poată răpi și ea ne va umple de desfătări cerești negrăite.

Ce mai simți pe deasupra tuturor acestora?

— O extraordinară căldură, am răspuns.

Cum oare, căldură? Nu ne aflăm doar în mijlocul pădurii, iarna, cu zăpada sub tălpi, care ne acoperă și nu contenește să fulguiască asupra noastră? Ce căldură poți simți aici?

— E o căldură asemănătoare cu cea de la baia de aburi, în clipa când vârtejul lor te împresoară.

— Mirosul pe care îl simți e asemănător și el cu al băii de aburi?

— O! nu, deloc, am răspuns. Nimic pe pământ nu se poate asemui cu această mireasmă. Altădată, când îmi plăcea să dansez, la petreceri și baluri, răposată măicuța mea mă parfuma cîteodată cu parfumuri pe care le cumpăra de la cele mai bune magazine din Kazan. Însă acele parfumuri sunt nimic în comparație cu „miresmele” acestea.

Părintele Serafim zîmbi atunci plăcut și îmi zise:

— Știu, cu adevărat, că așa este și înadins îți pun întrebări despre ceea ce simți. E foarte adevărat că nimic nu se poate asemui cu parfumul pe care îl mirosim acum, pentru că mireasma Duhului Sfînt e cea care ne împresoară. Ce lucru pămîntesc i s-ar putea asemui?

Ia aminte, dragul meu, mi-ai spus adineaori că îți este cald ca la baie. Privește totuși zăpada care ne acoperă nu se topește, nici cea de sub tălpi: căldura nu vine deci din aer, ci din lăuntrul nostru. E acea căldură pe care Duhul Sfînt ne pune să o cerem în rugăciune, cînd strigăm spre Dumnezeu: „Duhul Tău cel Sfînt să mă încălzească!”

Aprinși de căldura aceasta, pustnicii nu se mai tem de frigul iernii, înveșmîntați cum sunt, ca în cele mai călduroase blănuri, de cămașa țesută prin harul Duhului Sfînt.

Și așa trebuie să stea într-adevăr lucrurile, pentru că harul dumnezeiesc trebuie să locuiască în adîncul nostru cel mai adînc, în inima noastră, cum a spus Domnul: „ÎMPĂRĂȚIA CERURILOR SE AFLĂ ÎNLĂUNTRUL VOSTRU.”

Iar, prin „Împărăția Cerurilor”, Domnul înțelegea Harul Duhului Sfînt. Această „Împărăție a Cerurilor” se află acum înlăuntrul nostru, dar Harul Duhului Sfînt ne luminează și ne încălzește chiar și din afară; el îmbălsămează văzduhul cu felurite miresme, bucurîndu-ne simțurile cu desfătări cerești, adăpînd inimile noastre cu o bucurie de negrăit. Starea noastră de acum e aceea despre care apostolul Pavel spunea: „Împărăția Cerurilor nu este mîncare sau băutură, ci adevărul și bucuria în Duhul Sfînt.” Credința noastră nu stă în „cuvintele înțelepciunii trupești, ci în lucrarea Puterii Duhului”. Ne aflăm acum, împreună, în această stare.

Despre această stare anume a spus Domnul că „sunt unii de față care nu vor gusta moartea înainte de a vedea Împărăția Cerurilor venind cu putere multă”.

Iată iubitorule de Dumnezeu ce neasemuită bucurie ne dăruiește Domnul Dumnezeu! Iată ce înseamnă „să te afli în plinătatea Duhului Sfînt” și pe ea o are în vedere Macarie atunci cînd scrie: „M-am aflat în plinătatea Duhului”.

În clipa de față, Domnul ne-a umplut și pe noi, așa umili cum suntem, de această plinătate a Duhului Său.

Ei bine, mi se pare că acum nu îmi vei mai pune întrebări despre felul în care își face simțită prezența, în oameni, Harul Duhului Sfînt...⁷

*

* *

⁷ Traducere în limba franceză: dna Muraviev. Dat fiindcă în limba română s-au publicat lucrări care cuprind doar extrase din acest text, am preferat să prezentăm o nouă traducere după versiunea franceză.

Vom cere cuvînt de încheiere unui alt părinte spiritual, din linia starețului Paisie, un părinte foarte apropiat de zilele noastre, care a fost răpit ucenicilor săi în octombrie 1946. Cu aceeași smerită și limpede conștiință a spiritualilor dintotdeauna, părintele Ioan, „pelerinul cel străin” scria, cu puțin timp înainte de dispariția sa, o scrisoare⁸ adresată unora dintre fiii săi duhovnicești. Testament al pelerinului străin, ea explică totodată pentru ce, în acest domeniu, nu poate exista un „cuvînt ultim”. Iată rîndurile finale ale textului:

„Și astfel, Domnul m-a dăruit cu ceea ce se numește «Tradiția harismatică a Moștenirii duhovnicești» și cu harul de a călăuzi sufletele oamenilor spre mîntuire.

Îndreptîndu-mi privirea înapoi pentru a cuprinde întinderea străbătută, eu, călătorul care de șaiszeci și patru de ani umblu prin această viață, recunosc că, de la început, Domnul s-a grăbit să verse în inima mea tînără flacăra de nebiruit a iubirii sale.

Binecuvîntez pe Domnul pentru că n-a întîrziat să-mi umple viața lăuntrică și să o copleșească cu milele sale negrăite. M-am smerit întru plinătatea acestor daruri care sunt mai presus de toate bunătățile pămîntești, daruri pe care lumea și mintea omenească nu le pot pătrunde.

Binecuvîntez pe Domnul pentru că, din anii mei cei dintîi, m-a purtat pe căile lui tainice pînă la izvoarele nesecate din care se revarsă cu îmbelșugare harul, izvoare pe care Părinții cei vechi le păzeau în sihăstrie, în munți și în unghere ascunse ochilor lumii.

Da, Îl binecuvîntez pe Domnul care, din pragul vîrstei bărbăției, a făcut să se topească la un loc, în în-

⁸ Ea a fost tipărită de curînd în *Sbornicul*, ed. Episcopiei de Alba Iulia, 1994, după ce a circulat, ca multe alte documente ale asceticii ortodoxe moderne, în manuscris. Textul reprodus aici e cel oferit de autorul volumului de față

căperea inimii mele tinere, belșugul darurilor din care și acum trăiesc și mă înnoiesc, belșug pe care suferințele și trunchiatul drum al vieții mele nu l-au făcut totuși să se piardă, ci cu grijă și cu teamă l-am păstrat și am căutat să nu-l împrăzesc. Dimpotrivă, cu duhovnicească îndrăzneală vorbind, pot mărturisi în chip neînșelat că și eu, smeritul și nevrednicul, darul cel adevărat al Proniei, dincolo de slăbiciunea mea, l-am împărtășit multora dintre cei ce cu sinceritate l-au căutat.

Da, El singur, Domnul s-a împărtășit pe sine întotdeauna tuturor acelor călători ai călătoriei noastre pămîntești pe care i-a adus pînă la El pe căile înseși ale vieții de fiecare zi, pentru potolirea setei sufletelor lor.

Or, setea Duhului este fără de sațiu și nimic nu o poate covîrși; iar cu cît harul lui se revarsă în ființă, cu atît mai mult aceasta crește și se împlinește.

Așa este, cu adevărat.

Mila lui Dumnezeu și harul Domnului nostru Iisus Hristos să fie cu voi cu toți. Amin!

Ioan, părintele cel străin"

PRECIZĂRI ASUPRA ILUSTRAȚIILOR

Coperta I — Sihastru în stare de interiorizare („rugăciunea minții”) pe creștetul „Muntelui Cosmic”. Se știe că termenul de „sihastru” vine, în limba română, de la *isihast* adaptat conform geniului limbii. „Muntele Cosmic”, pe de altă parte, este figura simbolică tradițională a totalității creației văzută axial, în *centrul* său și în *elevațiunea* sa extremă unde cerul e cel mai aproape; ajuns acolo, omul spiritual transcende lumea. Numirile sale cele mai cunoscute sunt muntele *Neru*, în tradițiile Indiei, muntele Qaf, în Islam. Tradiția creștină cunoaște, desigur, într-un mod eminent, muntele Transfigurării, Taborul (de la o rădăcină semitică ce înseamnă „ombilic”). Alte nume asociate sunt Sinaiul (sau Horeb), Carmelul, Golgotha, muntele Înălțării... Se poate vedea în imaginea noastră și o aluzie la profetul Ilie care, rugându-se cu o intensitate ultimă („... cu fața între genunchi... ”, 1 *Regi*, 18, 42) pe muntele Carmel, „a deschis cerurile” (înainte de a se refugia pe muntele Horeb).

Imaginea noastră reprezintă o miniatură împodobind un mss. grec despre „Scara” sf. Ioan (dintr-un canon de penitență din secolul al XII-lea, aflat în Biblioteca Vaticană (mss. grec 1754). (Reproducerea după un diaporitiv din colecția noastră.)

p. 75 — Femeile la mormînt (școala lui Rubliov, 1425–1427). (Negăsind o reproducere în culori, am folosit această planșă alb-negru din colecția noastră.)

p. 85. — „Și cerul s-a înfășurat ca o carte făcută sul...” Kahrye Djami (la origine: *Monitis Choras*), exonartexul sud, Istanbul. (După un diapozitiv din colecția autorului.)

p. 123 — Stema lui Antim Ivireanul, Mitropolitul Ungro-Vlahiei. (Reprodusă după: Radu Albala, Antim Ivireanul, Ed. Tineretului, București 1967, pp. 167–168.)

p. 150 — Fotografia lui Sandu Tudor, figurînd în brevetul de pilot (turism), nr. 505 din 4 dec. 1936. Rămînem obligați față de dna Melania Liritis care, într-un mod neașteptat, a făcut să ne parvină această imagine păstrată de multă vreme, încredințată d-sale de Șerban Mironescu la plecarea sa în străinătate.

p. 151 — Chipul părintelui Daniel la arestare și anchetă în vara lui 1958. Suntem îndatorați dlui Paul Gherasim, care a prezentat una din aceste două imagini în cadrul unei expoziții-memorial consacrată pictorului Mircea Teodorescu, fratele părintelui Daniel, în primăvara lui 1995. (După cîte știm, aceste documente au fost obținute de la autoritățile de resort grație demersurilor dlui Paul Gherasim și părintelui Iustin Marchiș.)

pp. 172–173 — Aceste rînduri au fost primite de noi, nu fără emoție, la Benares (India), în jurul sărbătorii sf. Andrei, în 1957. Ele dăinuie încă asemenea unei forme de prezență, aproape testamentară, a unui dr. V. Voiculescu vorbind din „inimă” adîncă... Există și un post-scriptum, dacă ni se îngăduie să vorbim astfel, la

această scrisoare. În numărul său datat 31 ianuarie-8 februarie 1996 revista *România literară* publică (p. 9) o reproducere a textului mss. scrisorii noastre (cu transcriere) precedată de o introducere explicativă a dnei Matilda Caragiu Marioțeanu. D-sa primise demult, la Paris, de la un prieten al nostru, azi decedat, Ioan Cușa, o copie pe care a păstrat-o, după cîte am înțeles, cu un simțămînt de dublă (și unică) fidelitate: față de dr. Voiculescu, față de cel ce i-o încredințase. Printr-o coincidență „semnată”, cum se întîmplă uneori, cu sensuri nebănuite, d-sa s-a simțit îndemnată să „precipite” ieșirea la iveală a acestui „cuvînt” în chiar momentul cînd începea pregătirea finală a volumului de față. Ne îngăduim să-i reînnoim aici expresia grațitudinii noastre.

Coperta a IV-a — *Icoana Rugului Aprins* — A aparținut părintelui Daniel pînă la capăt... Astăzi — expusă în naosul mînăstirii Antim. După cîte am înțeles chiar de la el, Sandu Tudor o adusese de la Athos în urma popasului său de mai multe luni acolo, în 1926. (Nu am putea spune dacă a fost un dar din partea celor de la Sf. Munte sau o achiziție personală.) De origine rusă, factură secolul al XVIII-lea, păstrează prospețimea și vigoarea tradiției autentice. Temă iconografică deja oarecum aparte, acest exemplar al „Rugului Aprins”, atît de drag părintelui Daniel, oferă cîteva trăsături originale ce ar merita, odată, un studiu amănunțit. (Syzygiile angelice, de pildă.)

Folosim acest prilej pentru a aduce încă o dată mulțumirile noastre dlui Marius Caraman, căruia îi datorăm reproducerea, în condiții excelente, a acestei icoane și a altor ilustrații din acest volum.

CUPRINS

Prefață de Andrei Pleșu	5
Liminar	17
I. ÎNTÎLNIRI ÎN JURUL UNUI PELERIN STRĂIN	19
Scrisoarea Părintelui Ioan cel Străin.....	21
Lectura hermeneutică a scrisorii.....	25
II. TIMPUL RUGULUI APRINS	
GRUPUL DE LA ANTIM	109
„Înainte de...” sau: „Dificultatea de a începe”	111
Antimul	115
Grupul.....	133
Întîlnirea fondatoare	156
Rugul Aprins.....	161
III. MAESTRU ȘI DISCIPOL ÎN RĂSĂRITUL CREȘTIN	181
<i>Precizări asupra ilustrațiilor</i>	209

Redactor
VLAD ZOGRAFI

Apărut 1996
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

TERRALUCIDA



Sub semnul „rugăciunii minții”, *Timpul rugului aprins* pune în dialog spiritualitatea răsăriteană și cea apuseană, tradiția și modernitatea. Texte despre isihasm și relația maestru-discipol conduc la evocarea „Grupului de la Antim”, marcat de figurile lui Sandu Tudor și Vasile Voiculescu: o experiență spirituală singulară în spațiul românesc, puțin cunoscută pînă astăzi, dar cu ecouri mereu prezente.

Cosmopolit și totuși român, călugăr și totuși om de lume, ortodox, dă
anumită aromă iezuită, Andrei Scrima recită îndelung din Djalal ed-din
și din Rilke, din Emily Dickinson și Ion Barbu, din Upanișade și din Evar

ANDREI P